



**University of  
Zurich<sup>UZH</sup>**

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2013

---

## **Vertrauen interdisziplinär**

Edited by: Peng-Keller, Simon

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-88097>

Edited Scientific Work

Published Version

Originally published at:

Vertrauen interdisziplinär. Edited by: Peng-Keller, Simon (2013). Zürich: Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie, Universität Zürich.

---

## Impressum

Herausgeber:

Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie  
an der Theologischen Fakultät Zürich

Kirchgasse 9 · 8001 Zürich

Tel: 044 / 634 47 53 oder 044 / 634 47 51 · Fax: 044 / 634 49 91  
[hermes@theol.uzh.ch](mailto:hermes@theol.uzh.ch)  
[www.uzh.ch/hermes](http://www.uzh.ch/hermes)

ISSN 1660-5403

Redaktion und Gestaltung:

Simon Peng-Keller / Gaby Staub / Liliane Frei-Nägeli

---

Hermeneutische Blätter  
1/2 • 2013

# VERTRAUEN INTERDISZIPLINÄR

Institut für Hermeneutik  
& Religionsphilosophie  
Theologische Fakultät  
Universität Zürich

# Inhalt

<i>Editorial</i>	5
------------------	---

## **I. Interdisziplinäre Perspektiven**

Prozessvertrauen als Forschungsvorgehen, empirische Erkenntnis als Gabe: qualitative Soziologie im Licht hermeneutisch- theologischer Ansätze <i>Barbara Grimpe</i>	11
Hermeneutik des Vertrauens in einem interdisziplinären Kontext <i>Simon Peng-Keller</i>	21
Interdisziplinäre Vertrauensforschung als Ort disziplinärer Selbstklärung <i>Marcel Egli</i>	27
Thesen zur Ökonomie und Biologie des Vertrauens <i>Ernst Fehr</i>	31

## **II. Forschungsbeiträge**

Eine modale Theorie des Vertrauens Zwischen wissenschaftlicher Erforschung, philosophischer Analyse und religiöser Orientierung <i>Johannes Corrodi Katzenstein</i>	37
Ergebnisbericht zur psychologischen Studie »Kommunikation des Vertrauens in der Seelsorge« <i>Regula Gasser</i>	69
Grundvertrauen und Achtsamkeit: Eine empirische Annäherung <i>Petra Meibert/Johannes Michalak</i>	95

A Cultural History of Debt Enforcement in Nineteenth-Century Switzerland PhD Description <i>Mischa Suter</i>	105
---	-----

Grenzphänomene des Vertrauens. Theologische Erörterungen zum Verhältnis von Grund- und Gottvertrauen <i>Andrea Lassak</i>	113
--	-----

### **III. (Religions-)Politische Ausblicke**

Vertrauen im Islam – Misstrauen gegen den Islam <i>Rifa'at Lenzin</i>	127
--	-----

Wie kann der Staat Vertrauen organisieren? <i>Moritz Leuenberger</i>	139
---	-----



Giacomo Pfeiffer: Vertrauen lernt man früh



# Editorial

*Ingolf U. Dalferth/Simon Peng-Keller*

Die vorliegende Sondernummer der Hermeneutischen Blätter vermittelt vielfältige Einblicke in das interdisziplinäre Forschungsprojekt »Vertrauen verstehen. Grundlagen, Formen und Grenzen des Vertrauens«. Es konnte zwischen 2009 und 2012 dank der Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds und der Stiftung Mercator Schweiz an der Universität Zürich durchgeführt werden. Die Ausgangsfragen, die dieses Projekt leitete, haben wir 2010 in dieser Zeitschrift dokumentiert.<sup>1</sup> Manche der Fragen, die wir uns damals stellten, konnten wir inzwischen klären, doch lange nicht alle. Gleichzeitig kamen neue Fragen hinzu. Insbesondere hinsichtlich der Möglichkeiten, Chancen und Grenzen einer fruchtbaren interdisziplinären Zusammenarbeit stellten sich uns viele Fragen und Herausforderungen. In der Schlussphase unserer Forschungszusammenarbeit versuchten wir, eine Bilanz unserer interdisziplinären Zusammenarbeit zu ziehen. Die Beiträge des ersten Teils dieser Nummer gehen darauf zurück. Sie geben ein repräsentatives Bild einer interdisziplinären Gesprächskultur, die Verbindlichkeit und Freiheit kombinierte. Entgegen manchen Erwartungen an interdisziplinäre Zusammenarbeit wurde der Unterschied und die Eigenart der beteiligten Disziplinen für die Mitwirkenden nicht etwa undeutlicher und überflüssig, sondern zuweilen überhaupt erst in ihrem Sinn durchsichtig und in der Unverzichtbarkeit der Unterschiede in den Fragestellungen und Arbeitsweisen verständlich.

Das Gesamtprojekt »Vertrauen verstehen« setzte sich aus über einem Dutzend Teilprojekten zusammen, die mehrheitlich in einer der beteiligten Disziplinen verortet waren, teilweise jedoch auch selbst interdisziplinär strukturiert waren. Manche konnten inzwischen erfolgreich abgeschlossen werden, andere laufen gegenwärtig noch. Der zweite Teil des vorliegenden Bandes versammelt fünf ausführlichere Beiträge, die je ein Fenster öffnen zu einem dieser Teilprojekte.

Das Projekt fand seinen Abschluss mit der Tagung, die am 17. und 18. Januar 2013 an der Universität Zürich stattfand. Unter dem Titel »Zwischen Risiko und Sicherheit – welches Vertrauen brauchen wir?« wurden erste Forschungsergebnisse präsentiert und finanz-, gesundheits- und religionspolitische Vertrauensfragen diskutiert, in

---

<sup>1</sup> Hermeneutische Blätter 1/2 (2010).



denen sich unsere Forschungsinteressen bündelten. Im letzten Teil dieser *Hermeneutischen Blättern* finden sich die beiden Referate, mit denen Rifa'at Lenzin und Moritz Leuenberger unsere Diskussion bereichert und erweitert haben.

Eine besondere Frucht der Tagung sind auch die in diesem Band abgedruckten Fotos. Sie widerspiegeln fünf fotografische Zugänge zum Vertrauensthema, die im Rahmen eines von uns initiierten und von der Stiftung Mercator Schweiz unterstützten Fotowettbewerbs entstanden sind. Jugendliche und junge Erwachsene waren eingeladen, uns Fotos zum Thema »Vertrauensbilder – Bildvertrauen« zu senden. Von den über hundert Bildern, die bei uns eingetroffen sind, haben wir fünf prämiert und freuen uns, sie auf den folgenden Seiten abdrucken zu können.

Dem Schweizerischen Nationalfonds und der Stiftung Mercator Schweiz, die unser Forschungsprojekt in grosszügiger Weise gefördert haben, möchten wir an dieser Stelle herzlich für die Unterstützung danken, ohne die unsere Arbeit nicht möglich gewesen wäre.

Zürich, im September 2013

Ingolf U. Dalferth  
Simon Peng-Keller

— Prof. Dr. Ingolf U. Dalferth leitete das interdisziplinäre Forschungsprojekt »Vertrauen verstehen«. Er ist Professor em. für Systematische Theologie, insbes. Symbolik und Religionsphilosophie an der Universität Zürich sowie Danforth Professor of Philosophy of Religion an der Claremont Graduate University, CA.

— PD Dr. Simon Peng-Keller war Koordinator des Forschungsprojekts »Vertrauen verstehen«. Er ist Koordinator des NFP 67-Forschungsprojektes »Hermeneutik des Vertrauens am Lebensende« und unterrichtet Theologie der Spiritualität an der Theologischen Hochschule Chur.



Catherine Witteween:  
Fides. Ein Porträt. Photographische Interpretation



## I. Interdisziplinäre Perspektiven



# Prozessvertrauen als Forschungsverfahren, empirische Erkenntnis als Gabe: qualitative Soziologie im Licht hermeneutisch- theologischer Ansätze

*Barbara Grimpe*

Die Soziologie bietet eine breite Palette an Forschungsliteratur über Vertrauen, und insofern macht es Sinn, sie in ein interdisziplinäres Vertrauensprojekt einzubinden. Nachfolgend gebe ich zunächst Beispiele für eine soziologische Vertrauensbetrachtung. Dabei konzentriere ich mich auf die in empirischer Hinsicht qualitative Soziologie und skizziere nur einige Forschungslinien. Darauf bauen meine weiteren Überlegungen zu Interdisziplinarität auf, wobei ich mich auf das Verhältnis zur Theologie und auch hier nur auf ausgewählte Aspekte beschränke. Es ist ein dynamisches Verhältnis: Zunächst gehe ich auf den vermutlich unvermeidlichen, aber nicht tragischen Abschied von Interdisziplinarität angesichts lauter Innerdisziplinaritäten ein – danach ausführlicher auf ›Prozessvertrauen‹ und ›Vertrauen als Gabe‹ als zwei Konzepte bzw. Orte, wo sich die qualitative Soziologie und hermeneutische Theologie unerwartet wieder getroffen haben.

Untersucht man beispielsweise Mikrokredite und genauer die historisch-kulturelle Transformation des Mikrofinanzsektors der sog. Entwicklungs- und Schwellenländer in einen globalen Markt, so bietet sich schon vor irgendeiner spezifischen empirischen Auseinandersetzung eine etablierte wirtschaftssoziologische Grundinterpretation an: Kreditbeziehungen können als doppelte Vertrauensbeziehungen in dem Sinn verstanden werden, dass zum einen Gläubiger wie Schuldner über die Dauer der Darlehensvergabe und sukzessiven Rückzahlung hinweg, also für die Dauer ihres ›intertemporalen Austauschs‹, auf den bleibenden Wert des Geldes vertrauen müssen (Vertrauen in Geld als Institution); zum anderen sieht sich der Gläubiger mit einem spezifischeren Vertrauensproblem konfrontiert, denn er befindet sich gegenüber der jeweiligen Kreditnehmerin oder dem Kreditnehmer in einer Situation der »asymmetrischen Information«: »Wird sie [oder er] den Kredit in einem Jahr zurückzahlen?«<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Bruce G. Carruthers, *The Sociology of Money and Credit*, in: *Handbook of Economic Sociology*, hg. v. Neil J. Smelser/Richard Swedberg, Princeton 2005, 355–378, hier: 362–363; Übersetzung aus dem Englischen: BG).

Schaut man nun empirischer etwas genauer auf den gegenwärtigen Mikrofinanzsektor und führt etwa eine Diskursanalyse der offiziellen Publikationen von internationalen Entwicklungsorganisationen und auf Mikrofinanzierung spezialisierten Mikrofinanzfonds durch, so zeigt sich beispielsweise, dass für diesen intertemporalen Austausch nicht nur finanzielle Gewinne (für den Gläubiger), sondern auch »soziale Gewinne« für den Kreditnehmer, etwa ein Beitrag zur Armutsminderung, in Aussicht gestellt werden.<sup>2</sup> Dieses doppelte Gewinnversprechen impliziert weitere Vertrauensbegriffe. Denn um die sozialen Gewinne nachzuweisen, bedienen sich viele Fonds wie öffentliche Entwicklungsorganisationen einer Vielzahl von zum Teil durch komplexe Erhebungsverfahren generierten Kennzahlen (z.B. der »Progress out of Poverty Index«; Grameen Foundation 2008). Aus Sicht der Soziologie der Quantifizierung lässt sich angesichts dieser umfangreichen, in den Publikationen der Akteure selbst nur geringfügig hinterfragten Berechnungsarbeiten darauf schliessen, dass die Finanz- und Entwicklungsexperten des Feldes grosses Vertrauen in Zahlen, Kalkulationen und allgemeiner Systemvertrauen haben bzw. solches bei ihrem Publikum, den potentiellen Investoren, voraussetzen.<sup>3</sup>

Schaut man nun empirisch noch etwas genauer hin, indem man z.B. einige der Finanz- und Entwicklungsexperten zum qualitativen Interview bittet, stellt sich heraus, dass diese »Zahlenmenschen«, die den Publikationen nach also grosses Vertrauen in Rechenwerke zu setzen bzw. dieses vorauszusetzen scheinen, genauso als »Zahlenskeptiker« zu bezeichnen sind.<sup>4</sup> Was die Diskursanalyse erbrachte, ist nur die eine Seite der Medaille: Das Vertrauen in Zahlen wird durch

<sup>2</sup> CGAP 2011, Foreign Capital Investment in Microfinance. Reassessing Financial and Social Returns: <http://www.cgap.org/gm/document-1.9.2584/FN44.pdf> (August 31, 2012); vgl. World Bank 2013, »News & Broadcast – Microfinance and Financial Inclusion«: <http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/NEWS/0,contentMDK:20433592~menuPK:34480~pagePK:64257043~piPK:437376~theSitePK:4607,00.html> (Januar 28, 2013).

<sup>3</sup> Wendy Espeland/Mitchell Stevens, A Sociology of Quantification, in: Arch. europ. sociol. 49/3 (2008), 401–436; Andrea Mennicken, Figuring Trust: The Social Organization of Credit Relations, in: Facts and Figures: Economic Representations and Practices, Ökonomie und Gesellschaft, hg. v. Herbert Kalthoff/Richard Rottenburg/Hans-Jürgen Wägener, Marburg 2000, 35–58; Niklas Luhmann, Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität, Stuttgart 1968; vgl. Theodore Porter, Trust in Numbers: the Pursuit of Objectivity in Science and Public Life, Princeton 1995.

<sup>4</sup> Uwe Vormbusch, Zahlenmenschen als Zahlenskeptiker. Daten und Modelle im Portfoliomanagement, in: Soziologie der Finanzmärkte, hg. v. Herbert Kalthoff/Uwe Vormbusch, Bielefeld, 2012, 313–337.

persönliches Vertrauen (und Misstrauen) geprüft und ausbalanciert. So lautet etwa eines der konkreten Forschungsergebnisse: Müssen sich Fondsmanager dafür entscheiden, mit einer Mikrofinanzinstitution eine längerfristige Geschäftsbeziehung einzugehen, so begeben sie sich an Ort und Stelle und führen mit verschiedenen Mitarbeitern dieser Organisation Gespräche, bei denen es immer wieder auf das interaktiv und situativ, oft stumm und verkörpert gewonnene »Gefühl« ankommt (wie sich mehrere Experten ausdrückten), ob eine Investition wohl tatsächlich in Zukunft einen doppelten – finanziellen wie sozialen – Gewinn bringt. In theoretischer Hinsicht bedeutet dies u.a. eine Verschiebung von der Soziologie der Quantifizierung zur Ethnomethodologie. Nun stellt sich z.B. die Frage, welche Merkmale die konkrete Interaktion zwischen dem Fondsvertreter und dem Mitarbeiter vor Ort aufwies, so dass erstgenannter Vertrauen fassen konnte, oder auch nicht.<sup>5</sup>

Über diese drei Zugangsweisen – von der wenig empirischen wirtschaftsoziologischen Ausgangsbetrachtung über die diskursanalytisch relevant gewordene Soziologie der Quantifizierung und die per qualitatives Interview wiederum hervorgetretene Ethnomethodologie – haben sich nicht nur verschiedene Vertrauensaspekte gezeigt. Es hat sich auch das Gesicht »der« Soziologie immer wieder verändert. Dabei war bis jetzt nur von wenigen qualitativen Forschungsansätzen die Rede und noch nicht einmal von der breiten quantitativen Sozialforschung. Für die interdisziplinäre Zusammenarbeit, etwa mit der Theologie, aber genauso auch mit der (Neuro-)Ökonomie, Psychologie und Geschichte heisst dies: Die Soziologie tritt den anderen kaum als einheitliche Disziplin mit einfach bestimmbareren Vertrauenskonzepten gegenüber. Umgekehrt haben auch die anderen Disziplinen so viele Gesichter, dass eine als »interdisziplinär« angelegte Vertrauensforschung in der praktischen Umsetzung zunächst einmal ein langwieriges wechselseitiges Entdeckungsverfahren ist, bei dem Verwirrung und wechselseitiges Nichtverstehen dominieren. Da das Universitätssystem insgesamt aber weiterhin disziplinär ausgerichtet ist, muss sich meines Erachtens jede an einem interdisziplinären Projekt beteiligte Fachrichtung den Grossteil der Zeit mit der eigenen »inneren« Vielstimmigkeit auseinandersetzen (um das eigene spezifische Projekt darin zu verorten) und kann erst im zweiten Schritt versuchen, dieses eigentliche Stimmengewirr auch im Verhältnis zu den anderen Fachrichtungen zu sortieren. Der dritte, sehr unwahrscheinliche Schritt besteht in der Identifizierung tatsächlich gemeinsamer Forschungslinien.

<sup>5</sup> Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs 1967, 172–173.



Zwei Beispiele für solche gemeinsamen Forschungslinien sind aus meiner Sicht die Konzepte des Prozessvertrauens und von Vertrauen als Gabe. Dass hier eine Überschneidung zwischen qualitativer Soziologie und hermeneutischer (sowie teils praktischer, teils philosophischer) Theologie besteht, war meiner Wahrnehmung nach für die Beteiligten im Voraus nicht absehbar, sondern ist selbst Prozessergebnis und Gabe, oder anders gesagt, ein Beispiel für Wissenschaft als »Mangle of Practice«.<sup>6</sup>

Ingolf U. Dalferth und Simon Peng-Keller bezeichnen »Prozessvertrauen«<sup>7</sup> als eine bisher wenig erforschte Form von Vertrauen, die in »ergebnisoffenen Formen von Kommunikation« und konkret u.a. in der praktischen beruflichen Tätigkeit von Psychotherapeuten, Pädagogen und Seelsorgern eine wichtige Rolle spiele. Sie nennen eine Reihe von Merkmalen dieses Vertrauentyps: die betreffende Person (Psychotherapeut, Pädagoge, Seelsorger) müsse bereit sein, »Nicht-Verstehen« und gar längere »Phasen der Unklarheit und Ungewissheit« gegenüber dem Gesprächspartner (Patient, Kind usw.) auszuhalten. »Vorannahmen, Deutungen und Ziele« seien »vorübergehend einzuklammern, um sich besser dem aktuellen [...] Geschehen öffnen zu können«. Denn es würden sich erst in einem »unüberschaubaren und teilweise chaotisch wirkenden Suchprozess Lösungsmöglichkeiten entwickeln, die *anders nicht zu finden sind*«.<sup>8</sup> Wenn es nun dem Therapeuten, Pädagogen und Seelsorger paradoxerweise gelingt, auf diese so gar nicht absehbaren Lösungsmöglichkeiten zu vertrauen, so lässt sich dies den beiden Autoren zufolge als »Prozessvertrauen« bezeichnen. Um aber nicht in der eigenen Angst ob dieser Unvorhersehbarkeit zu versinken und im Gesprächsprozess präsent zu bleiben, bedürfe es, so Dalferth und Peng-Keller in Anlehnung an Elizabeth Strand<sup>9</sup> weiter, »eine[r] genau[n] und differenzierte[n] Fremd- und Selbstwahrnehmung«. Erstens müsse man in der Lage sein, fremdes Verhalten »aus der Beobachterperspektive« wahrzunehmen, ohne zweitens »die achtsame Wahrnehmung des eigenen Gesprächsverhaltens« zu vernachlässigen, und ohne sich drittens »der eigenen Emotionalität« zu verschliessen.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Andrew Pickering, The Mangle of Practice: Agency and Emergence in the Sociology of Science, in: The American Journal of Sociology 99/3 (1993), 559–589.

<sup>7</sup> Ingolf U. Dalferth/Simon Peng-Keller, (Hg.) Kommunikation des Vertrauens, Leipzig 2012, 205–208.

<sup>8</sup> Ebd., Hervorhebungen B.G.

<sup>9</sup> Elizabeth Strand, Non-Anxious Presence. A Key Attribute of the Successful Veterinarian, in: Journal of Veterinary Medical Education 33/1 (2006), 65–70.

<sup>10</sup> Dalferth/Peng-Keller (Hg.), Kommunikation des Vertrauens, 208.

Es gibt also physisch und psychisch viel zu tun für die Therapeutin, den Pädagogen und die Seelsorgerin, wenn sie diejenigen Lösungsmöglichkeiten, »die anders nicht zu finden sind« erschliessen wollen. Und dass sich diese in der Tat auftun, ist bei all dem Aufwand trotzdem nicht gesagt.

Meines Erachtens macht dieses buchstäblich unabsehbare Prozessvertrauen den Kern der – zugegebenermassen äussersten Formen – der qualitativen empirischen Forschung in der Soziologie aus. Dalferths und Peng-Kellers Beobachtungen stehen, auch wenn sich die beiden mit einem eigenen »hermeneutisch-phänomenologische[n] Zugang« explizit gegen »empirische Studien, die auf methodischer Datenerhebung und -auswertung beruhen«, darunter namentlich die teilnehmende Beobachtung, abgrenzen wollen,<sup>11</sup> der reflexiven Literatur über die Ethnographie als Erforschungsweise des Fremden und Eigenen sehr nahe (z.B. Berg/Fuchs 1993<sup>12</sup>). Dass sich die beiden Autoren aber so deutlich gegen »empirische Studien« abgrenzen, könnte mit einem bestimmten Empirieverständnis andeuten: Eine »Hermeneutik des Vertrauens« zielt auf eine andere »Art der Beteiligung« ab, indem sie zu beschreiben versuche, »was *wir* tun, wenn wir vertrauen, nicht vertrauen oder misstrauen«.<sup>13</sup> Vielleicht wird hier angenommen, die qualitativen Soziologen würden die Verwicklung der eigenen Perspektiven, Identität und Hoffnungen (auf interessante Ergebnisse) im Forschungsverlauf, in diesem Sinn das »Wir« der Forscher, ausblenden, und an einer starren Unterscheidung zwischen »Gegenstand«, »Methode« und eigener Person festhalten. Dies trifft aber gerade nicht für die ethnographische teilnehmende Beobachtung und verwandte Forschungsformen, etwa das ethnographische Interview, zu (vgl. Spradley 1979<sup>14</sup>). Es ist anerkanntermassen Chance und Schwäche zugleich, dass Ethnograph und Ethnographin buchstäblich *selbst* die Forschungsinstrumente sind, durch die hindurch sich die Felderfahrungen sinnlich ereignen.<sup>15</sup> Es ist eine genauso schmerzhaft wie notwendige und schliesslich auch wieder bereichernde komplexe Aufgabe, als Ethnograph immer

<sup>11</sup> Ebd., 197.

<sup>12</sup> Eberhard Berg/Martin Fuchs, Hg., Kultur, soziale Praxis, Text: die Krise der ethnographischen Repräsentation, Frankfurt a.M. 1993.

<sup>13</sup> Dalferth/Peng-Keller (Hg.), Kommunikation des Vertrauens, 197; Hervorhebungen im Original.

<sup>14</sup> Vgl. James Spradley, The Ethnographic Interview, New York 1979.

<sup>15</sup> Stefan Hirschauer, Ethnografisches Schreiben und die Schweigsamkeit des Sozialen. Zu einer Methodologie der Beschreibung, in: Zeitschrift für Soziologie 30/6 (2001), 429–451.

wieder neu die eigenen Vorannahmen und Vorstellungen zu erkennen und sie ggf. zu verwerfen. Das Gehörte und Gesagte ist ordnend zu interpretieren, während dem Beobachteten oder Gesprächspartner dauernd grösstmögliche Aufmerksamkeit entgegenzubringen ist, um *seine* Sicht (nicht zu wiederholen sondern) analytisch dicht zu rekonstruieren. In der Folge stellt dieses Verfahren oft (dummerweise!) die eben zurechtgelegten Interpretationen wieder in Frage. Insgesamt wird in diesem Fremd- und Selbsterforschungsprozess idealerweise auch das o.g. ›Wir‹ genauer bestimmt. Worauf am Ende dieses oft holperigen Arbeitswegs zu hoffen ist, sind empirische und letztlich auch theoretische Erkenntnisse, die, so die Annahme, durch keine andere Zugangsweise zu finden sind.

Ich erlaube mir, mit etwas Übertreibung, diese Erkenntnisse im theologischen Sinn als *Gabe* zu bezeichnen. Natürlich kann ich diese theologische Perspektive, wie ich sie im Austausch mit Marcel Egli und in Bezug auf sein Dissertationsprojekt zu verstehen versuchte,<sup>16</sup> nachfolgend nur sehr rudimentär und durch meine eigene Wahrnehmung überformt wiedergeben. Es geht mir um das Konzept von Gottvertrauen bzw. Gottesglaube als Gabe (wobei eigentlich schon Glaube und Vertrauen theologisch aufwändig zu unterscheiden wären). Demnach lässt sich Gottesglaube und -vertrauen im Menschen nicht planvoll und kontrolliert einsetzen und aufbauen; beides liegt ausserhalb jeglicher menschlicher Einflussnahme und *widerfährt* dem Menschen. (In dieser ›Widerfahrnis‹ wird sogar der Mensch erst Mensch, d.h. das Menschliche kann sogar gar nicht getrennt von der Gotteserfahrung gedacht werden.) Die Erfahrung von Gottesglaube und -vertrauen sind unverfügbar, sie ereignen sich, sie brechen irgendwann über einen herein, oder eben auch nicht (und vielleicht könnte man ergänzen, dass auch Gotteszweifel und -misstrauen entsprechend den noch so Gläubigen unerwartet ereilen und quälen können). Es handelt sich um Gaben in dem Sinn, dass tatsächlich Gott und kein anderer Vertrauen und Glauben eingibt oder nicht. So müsste man z.B. sprachlich verwirrend, aber inhaltlich womöglich zutreffender das eigene Gottvertrauen nicht als ein ›ich vertraue Gott‹, sondern ›Es wird mir immer schon vertraut‹ (durch Gott, vorgängig) ausformuliert werden. Auch in der forschenden Haltung, d.h. als wissenschaftlicher Beobachter, kann der Untersuchungsgegenstand des Gottesglaubens und -vertrauens nur nachgedacht werden, im Wortsinn: Es ist auch hier wieder Gott, der mit seinem Handeln dem Forschungshandeln und -denken vorgängig

<sup>16</sup> Marcel Egli, Vertrauen und geschenkte Identität. Vertrauen in theologischer Perspektive im Anschluss an die Versöhnungslehre Karl Barths (Arbeitstitel).

ist und in der theologischen Analyse nicht mehr als nachträglich gedacht werden kann.

In der Soziologie gibt es Begriffe wie »unintendierte Effekte« und »Emergenz«, mit denen in einem vielleicht weniger existenziellen Sinn, aber doch inhaltlich verwandt auf die Unverfügbarkeit von sozialer Ordnung aufmerksam gemacht werden soll. Und auch der qualitative Forschungsprozess selbst birgt im Idealfall empirische und theoretische Erkenntnisse, die tatsächlich nicht absehbar sind, dem Forschenden widerfahren können – oder allzuoft auch nicht. Zudem gibt es die breitere Bewegung des Konstruktivismus, die auf vielfältige Weise auf die (perspektivische) Begrenztheit und Vorläufigkeit von Forschungsergebnissen aufmerksam macht. Meines Erachtens lohnt sich zur Stärkung dieser existierenden soziologischen (und allgemeineren) Denklinien und Begriffe ein Exkurs in die vorher nur skizzenhaft wiedergegebene, aber äusserst eindrückliche »Methodologie« der Theologie, wie ich sie hier jetzt einmal salopp nenne. Denn denkt man lebensweltliche und Forschungsprozesse so radikal immer von Gott her und durch ihn hindurch (und, wie eben erläutert, sowieso nur nachträglich), so heisst das möglicherweise nichts anderes, als dass die Theologie in grösstmöglichem Ausmass die Begrenztheit menschlichen Verstehens und Wissens in Rechnung stellt.

Tröstlich für die Forscherseele und auch einfach schön zu lesen sind in dieser Hinsicht Max Webers Überlegungen zum »Einfall« in seinem Aufsatz *Wissenschaft als Beruf*, den er vor fast einhundert Jahren geschrieben hat. Man kann sich Webers Auffassung, dass die Plackerei so mancher Forschungstätigkeit und die »Leidenschaft« zu forschen zwar keine Garantie für gute Einfälle sind, diese aber immerhin »locken« können, hoffnungsvoll anschliessen:

»Nur auf dem Boden ganz harter Arbeit bereitet sich normalerweise der Einfall vor. Gewiß: nicht immer. [...] Der Einfall ersetzt nicht die Arbeit. Und die Arbeit ihrerseits kann den Einfall nicht ersetzen oder erzwingen, so wenig wie die Leidenschaft es tut. Beide – vor allem: beide *zusammen* – locken ihn. Aber er kommt, wenn es ihm, nicht, wenn es uns beliebt.«<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, in: ders., *Schriften 1894–1922*, hg. v. Dirk Käsler, Stuttgart 1919, 474–511; Hervorhebungen im Original.

## Literatur

- Berg, Eberhard/Martin Fuchs, Hg., Kultur, soziale Praxis, Text: die Krise der ethnographischen Repräsentation, Frankfurt a.M. 1993.
- Carruthers, Bruce G., The Sociology of Money and Credit, in: The Handbook of Economic Sociology, hg. v. Neil J. Smelser/Richard Swedberg, Princeton 2005, 355–378.
- CGAP, Foreign Capital Investment in Microfinance. Reassessing Financial and Social Returns, 2011: <http://www.cgap.org/gm/document-1.9.2584/FN44.pdf> (August 31, 2012).
- Dalferth, Ingolf/Simon Peng-Keller, Vertrauenskommunikation in professionellen Kontexten. Diskussionsstand und Forschungsperspektiven aus hermeneutischer Sicht, in: Kommunikation des Vertrauens, hg. v. Ingolf U. Dalferth/Simon Peng-Keller, Leipzig 2012, 195–221.
- Espeland, Wendy/Mitchell Stevens, A Sociology of Quantification, in: Arch. europ. sociol. 49/3 (2008), 401–436.
- Garfinkel, Harold, Studies in Ethnomethodology, Englewood Cliffs 1967.
- Grameen Foundation, Progress out of Poverty Index. PPI Pilot Training. Participant Guide, 2008: <http://www.progressoutofpoverty.org/system/files/PPITrainingGuide.pdf> (August 31, 2012).
- Hirschauer, Stefan, Ethnografisches Schreiben und die Schweigsamkeit des Sozialen. Zu einer Methodologie der Beschreibung, in: Zeitschrift für Soziologie 30/6 (2001), 429–451.
- Luhmann, Niklas, Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität, Stuttgart 1968.
- Mennicken, Andrea, Figuring Trust: The Social Organization of Credit Relations, in: Facts and Figures: Economic Representations and Practices, Ökonomie und Gesellschaft, hg. v. Herbert Kalthoff/Richard Rottenburg/Hans-Jürgen Wagener, Marburg, 2000, 35–58.
- Pickering, Andrew, The Mangle of Practice: Agency and Emergence in the Sociology of Science, in: The American Journal of Sociology 99/3 (1993), 559–589.
- Porter, Theodore, Trust in Numbers: the Pursuit of Objectivity in Science and Public Life, Princeton 1995.
- Spradley, James. 1979. The Ethnographic Interview, New York 1979.
- Strand, Elizabeth, Non-Anxious Presence. A Key Attribute of the Successful Veterinarian, in: Journal of Veterinary Medical Education 33/1 (2006), 65–70.
- Vormbusch, Uwe, Zahlenmenschen als Zahlenskeptiker. Daten und Modelle im Portfoliomanagement, in: Soziologie der Finanz-

- märkte, hg. v. Herbert Kalthoff/Uwe Vormbusch, Bielefeld, 2012, 313–337.
- Weber, Max, Wissenschaft als Beruf, in: ders., Schriften 1894–1922, hg. v. Dirk Kaesler, Stuttgart 1919, 474–511.
- World Bank, News & Broadcast – Microfinance and Financial Inclusion, 2013: <http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/NEWS/0,,contentMDK:20433592~menuPK:34480~pagePK:64257043~piPK:437376~theSitePK:4607,00.html> (January 28, 2013).

— Dr. Barbara Grimpe, Soziologin, hat im Rahmen des Projekts «Vertrauen verstehen» zum Thema »Die Expansion von Mikrofinanzen aus den ökonomischen Nischen der Entwicklungszusammenarbeit der 1970er-Jahre in die heutige Wall Street Finance« geforscht.



# Hermeneutik des Vertrauens in einem interdisziplinären Kontext

Simon Peng-Keller

Das Teilprojekt ›Hermeneutik des Vertrauens‹ sollte sich gemäß dem Forschungsplan auf die hermeneutischen Probleme konzentrieren, und zwar in der konkreten Weise, in der diese in den anderen Untersuchungsbereichen des Gesamtprojekts auftreten. Im Forschungsantrag wurde zwischen vier Fragenkreisen unterschieden:

1. Begriffliche und methodologische Probleme des Vertrauens;
2. Phänomenologie und Epistemologie des Vertrauens;
3. Pathologien des Vertrauens (Leichtgläubigkeit, Vertrauensunfähigkeit, überzogene Skepsis, übersteigertes Risk-Taking);
4. Vertrauensverlust und Wiederherstellung von Vertrauen.

In der Ausgestaltung des Teilprojekts wurde diese interdisziplinäre Aufgabenstellung in drei Richtungen konkretisiert: Ein erstes hermeneutisches Studienprojekt widmete sich dem kontroverstheologischen Disput und dem Verständnis des Gottvertrauens (*fiducia*) im Verhältnis zum Gottesglauben (*fides*). Die interdisziplinäre Komponente bestand hier darin, dass die alte theologische Diskussion in den Horizont der jüngeren philosophischen und wissenschaftlichen Vertrauensdiskussion gestellt wurde.<sup>1</sup> Das zweite Studienprojekt untersuchte die *Kommunikation des Vertrauens* in unterschiedlichen professionellen Feldern (Medizin, Psychotherapie, Pädagogik, Management und Seelsorge).<sup>2</sup> Die interdisziplinäre Arbeit umfasste zum einen das Zusammenführen und die Diskussion der Forschungsergebnisse aus unterschiedlichen wissenschaftlichen Feldern; zum anderen wurde das interdisziplinäre Gespräch zwischen Theologie und Psychologie vertieft, indem im Rahmen eines praktisch-theologischen Unterprojekts, das sich auf die seelsorgliche Begleitung von Trauernden konzentrierte, eine qualitativ-empirische Studie durchgeführt wurde.<sup>3</sup> In ähnlicher Weise wurde auch das dritte hermeneutische Studienprojekt konzipiert, das in interdisziplinärer

<sup>1</sup> Vgl. Ingolf U. Dalferth/Simon Peng-Keller (Hrsg.), Gottvertrauen. Die ökumenische Diskussion um die fiducia, Quaestiones disputatae Bd. 250, Freiburg i. Br. 2012.

<sup>2</sup> Vgl. Ingolf U. Dalferth/Simon Peng-Keller (Hrsg.), Kommunikation des Vertrauens, Leipzig 2012.

<sup>3</sup> Vgl. der Beitrag von Regula Gasser in diesem Band.



Weise der Frage nachging, welche Phänomene und Leitvorstellungen hinter dem Konzept des Grundvertrauens stehen.<sup>4</sup> Auch in dieses Studienprojekt wurde eine psychologisch-empirische Studie integriert, die von Petra Meibert in Zusammenarbeit mit Johannes Michalak durchgeführt wurde.<sup>5</sup>

Die folgenden Thesen, die an einigen Punkten an frühere Überlegungen anknüpfen,<sup>6</sup> bündeln einige Einsichten, sind ein Versuch, einige zentrale, im Laufe der Projektarbeit gewonnenen interdisziplinären Einsichten möglichst prägnant zusammenzufassen. Sie wurden in einer Sitzung unseres Forschungsseminars vorgelegt und intensiv diskutiert. Um einen Eindruck dieser Diskussion zu vermitteln, ergänze ich die Thesen durch eine Zusammenfassung der wichtigsten Einwände und Diskussionspunkte.

*(These 1) Asymmetrie zwischen theologischen und nichttheologischen Zugängen zum Vertrauen:* Während die Theologie sich im Prinzip für das ganze Spektrum von Vertrauensformen interessieren muss, um ihre Rede vom Gottvertrauen zu profilieren, können und müssen sich mit Ausnahme der Philosophie alle anderen Disziplinen auf spezifische Vertrauensformen konzentrieren. Da Adressat und Grund des Gottvertrauens sich einer empirischen Perspektive entzieht, ist die theologisch zentrale Gestalt des Vertrauens aus nichttheologischer Perspektive lediglich annäherungsweise über die Selbstbeschreibung von religiösen Menschen zu erfassen.

Diskussion: Sowohl die theologische Aufgabenstellung als auch die Beschreibung der Aufgaben der anderen Disziplinen werfen Fragen auf. Traut sich die Theologie nicht zu viel zu, wenn sie meint, sich für das ganze Spektrum von Vertrauensformen interessieren zu müssen? Und beschränken sich die anderen Disziplinen immer auf spezifische Formen des Vertrauens? Insbesondere für die Soziologie kann dies bestritten werden. Auch das Gottvertrauen entzieht sich nicht völlig einem solchen Zugang. In der Tradition von Schütz und Luckmann lässt es sich beispielsweise als dasjenige Vertrauen beschreiben, das sich auf die »grosse« Transzendenz bezieht und insofern vom Vertrauen im Bereich der kleinen und mittleren Transendenzen unterschieden ist. Von wirtschaftswissenschaftlicher Seite wird gelegentlich

<sup>4</sup> Vgl. Ingolf U. Dalferth/Simon Peng-Keller (Hrsg.), Grundvertrauen. Hermeneutik eines Grenzphänomens, Leipzig 2013.

<sup>5</sup> Vgl. ihren Beitrag in diesem Band.

<sup>6</sup> Simon Peng-Keller, Vertrauensprobleme, Vertrauensformen und Vertrauensforschung, in: Hermeneutische Blätter 2010, 5–21.

versucht, alle Formen von Vertrauen ökonomisch zu beschreiben. So kann etwa das Mutter-Kind-Vertrauen als Interaktion beschrieben werden, in der es wie in Kreditbeziehungen um einen Austausch von knappen Ressourcen geht.

(These 2) Die *alltagssprachliche Rede vom Vertrauen* und die *lebensweltliche Praxis des Vertrauens*, die auch für professionsspezifische Handlungsfelder grundlegend sind und in sie eingehen, sind der gemeinsame Ausgangspunkt und Bewährungsort aller fachspezifischer Konzeptionalisierungs- und Bestimmungsversuche. Dass die verschiedenen, analytisch unterscheidbaren Formen von Vertrauen (Freundschaftsvertrauen, Vertrauen in Vertragsverhältnisse, Selbstvertrauen, Gottvertrauen etc.) sich in konkreten Vertrauensverhältnissen und Vertrauensvollzügen durchdringen, macht eine interdisziplinäre Zugangsweise zum Vertrauen möglich und nötig. Konzeptuell ist *nicht* von einer Grundform von Vertrauen auszugehen, die sich in Subformen instantiiert, sondern von verschiedenen Typen von Vertrauen, die gewisse Familienähnlichkeiten gemeinsam haben – was das interdisziplinäre Gespräch anspruchsvoll macht.

Diskussion: Geht eine solche Bestimmung nicht von einem allzu emphatischen oder naiven Begriff von ›Lebenswelt‹ aus, in der doch auch Kausalitäten wirken, die aus der Beteiligtenperspektive nicht wahrgenommen werden? Die skizzierte Hermeneutik lebensweltlicher Vertrauenspraxis bedarf der Ergänzung durch eine ›Hermeneutik des Verdachts‹.

(These 3) *Deskription und Evaluation des Vertrauens*: Auch empirische Zugänge zum Vertrauen beschränken sich meist nicht auf Deskription, sondern beinhalten implizit oder explizit evaluative Urteile wie die Unterscheidung zwischen begründetem und leichtsinnigem Vertrauen. Bei interpersonalem Vertrauen sind immer auch ethische Fragen im Spiel: Wie gehen wir mit dem uns geschenkten Vertrauen um? Verpflichtet es uns dazu, uns dem Vertrauensgeber gegenüber in bestimmter Weise zu verhalten? – Im Blick auf das Forschungsprojekt »Vertrauen verstehen« fragt sich, ob diese evaluative und ethische Dimension des Vertrauens hinreichend berücksichtigt wurde.

Die Diskussion dieser These ging in verschiedene Richtungen. Zum einen wurde auf die Unterscheidung zwischen kritischer Analyse und wertender Beurteilung hingewiesen. Zur wissenschaftlichen Deskription gehört ebenso die kritisch-analytische Distanz zu den beschriebenen Phänomenen und Urteilen wie zu der eigenen Deskription und den in sie eingehenden Urtei-

len. Zum anderen wurde vor einer vorschnellen Kontrastierung von »selbstlosem« und kalkulierendem Vertrauen gewarnt. Zumindest gewisse Formen von Vertrauensbeziehungen entstehen im Aushandeln und Austarieren von Eigeninteressen. In phänomenologisch-deskriptiver Hinsicht wurde darauf aufmerksam gemacht, dass sowohl gewährtes wie empfangenes Vertrauen eine verpflichtende Seite hat.

(These 4) Die *interdisziplinäre Zusammenarbeit* lässt sich zweifach konzipieren und gestalten:

*Komplementäre Interdisziplinarität:* Die Zugänge unterschiedlicher Disziplinen zu spezifischen Formen von Vertrauen können sich gegenseitig ergänzen, unterstützen und produktiv irritieren. Die interdisziplinäre Aufgabe besteht in dieser Hinsicht darin, das, was aus anderen Perspektiven als Vertrauen beschrieben und untersucht wird, zum eigenen Forschungsfeld in ein Verhältnis zu setzen und umgekehrt.

*Interdisziplinäre Kritik:* Jeder Versuch, Vertrauen zu verstehen oder empirisch zu erfassen, hat sich der kritischen Frage zu stellen, welche Aspekte des untersuchten Phänomens durch den gewählten Zugriff aus dem Blick geraten oder verzeichnet werden. Die interdisziplinäre Zusammenarbeit kann in diesem Zusammenhang als Korrektiv wirken und Einseitigkeiten und Verkürzungen ans Licht bringen.

Diskussion: Untersuchen ÖkonomInnen, SozialwissenschaftlerInnen, TheologInnen etc., die sich mit dem Vertrauen beschäftigen, dasselbe Phänomen aus unterschiedlichen Perspektiven oder sind auch die Phänomene, die sie untersuchen, verschieden? Was sind die Leitunterscheidungen, mit denen sie Phänomene zu erschliessen versuchen? Ausser Frage steht, dass zwischen den untersuchten Phänomenen bzw. den fachspezifischen Beschreibungsweisen Analogien und Familienähnlichkeiten zu finden sind. So findet sich beispielsweise das Phänomen des »Prozessvertrauens« in unterschiedlichen Arbeitsfeldern. Es lässt sich auch, mit gebotener Zurückhaltung, dort, wo die Diskussion zur Emergenz neuer Einsichten führt, auf die interdisziplinäre Zusammenarbeit selbst anwenden.

(These 5) Das *Gottvertrauen* gehört zu jenen Formen von Vertrauen, die insofern als »grundlegend« beschrieben werden können, als sie spezifischere Formen von Vertrauen ermöglichen (wie z.B. das Vertrauen in eine bestimmte Person oder Institution). Theologisch stellt sich sowohl die Frage nach dem (konzeptionellen und sachlichen) Verhältnis zwischen dem Gottvertrauen und anderen Formen

grundlegenden Vertrauens als auch die Frage nach dem Verhältnis zwischen Gottvertrauen und spezifischen Formen von Vertrauen. Damit traktiert die Theologie Vertrauensprobleme, die auch in anderen Disziplinen auftreten und kann ggf. auch von deren Behandlung dieser Probleme lernen (z.B. von M. Endress' Konzept eines fungierenden Vertrauens<sup>7</sup>).

Diskussion: Inwiefern trifft es zu, das spezifischere Vertrauensformen basales Vertrauen voraussetzen? Denkbar ist auch, verschiedene Vertrauensformen in einem sich gegenseitig tragenden ›verschachtelten‹ Verhältnis zu konzipieren.

(These 6) *Vernunftvertrauen*: Zu den grundlegenden Formen von Vertrauen, auf die die jüngere Vertrauensforschung bisher merkwürdig wenig reflektiert hat, gehört das Vertrauen in die Leistungsfähigkeit der Vernunft (besonders in Gestalt wissenschaftlicher Rationalität) sowie in die Erkennbarkeit der Wirklichkeit.<sup>8</sup> Im Blick auf die interdisziplinäre Vertrauensforschung fragt sich, ob es hinsichtlich dieses Vernunftvertrauens einen allgemeinen Konsens gibt, insofern es in bestimmter Weise von allen in Anspruch genommen wird, oder ob sich gerade hier die tiefsten Gegensätze auftun. Kann doch das spezifische Vertrauen, das manche ihren Kalkulationen oder einer gemeinschaftlich bezeugten göttlichen Offenbarung entgegenbringen, anderen Beteiligten als leichtfertiges Vertrauen erscheint.

Diskussion: Es fragt sich, ob eine ›polyphone Ethnographie‹, die von einem Nebeneinander von konkurrierenden Perspektiven ausgeht, auch unterschiedliche Gestalten des Vernunftvertrauens beschreiben und zueinander ins Verhältnis setzen kann. Doch bedarf eine solche Ethnographie ihrerseits des Vernunftvertrauens und ist damit selbst Teil des zu beschreibenden Feldes. Der Streit um das Vernunftvertrauen findet sich auch innertheologisch: In welchem Maß darf man der ›Hure Vernunft‹ vertrauen? Unbestritten ist die formale Bestimmung von ›Vernunftvertrauen‹ als (selbst-)kritisches Vertrauen bzw. Vertrauen in die Kompetenz zu rationaler Selbstkritik. In interdisziplinären Forschungsgruppen dürfte das Vernunftvertrauen meist in unterschiedlichen und sich aneinander reibenden Gestalten auftreten. Als fungierendes

<sup>7</sup> Vgl. Martin Endress, Zur Struktur von »Grundvertrauen« und der Vertrauenssignatur in Gegenwartsgesellschaften, in: Ingolf U. Dalferth/Simon Peng-Keller (Hrsg.), Grundvertrauen. Hermeneutik eines Grenzphänomens, Leipzig 2013, 115–144.

<sup>8</sup> Vgl. Emil Angehrn, Grundvertrauen zwischen Metaphysik und Hermeneutik. Vom Seinsvertrauen zum Vertrauen in den Menschen, in: ebd. 161–185.

Vertrauen der Beteiligten erfüllt es seinen Zweck auch bei divergierenden Selbstausslegungen.

Von der 6. These lässt sich ein Bogen zurück zur 2. These schlagen. Das Vernunftvertrauen ist mit dem Sprachvertrauen verknüpft, das sowohl in der Alltagssprachlichen Kommunikation wie in der wissenschaftlichen Verständigung wirksam ist. Soll das inter- oder transdisziplinäre Gespräch für die versammelten Disziplinen fruchtbar werden, bedarf es eines Vertrauens in die Möglichkeit des angemessenen Bezeichnens und der sprachlichen Verständigung über diskutabile und zu klärende Sachverhalte. Dabei verhält es sich mit dem Sprachvertrauen wie mit dem Vernunftvertrauen: Als fungierendes Vertrauen der Beteiligten erfüllt es seinen Zweck auch bei divergierenden Auslegungen. Mögen die Versuche, dieses Sprachvertrauen zu explizieren, auseinanderlaufen und aus sprachphilosophischer Sicht naiv erscheinen:<sup>9</sup> was zählt, ist die Verständigung, die durch solches Vertrauen auch dort noch möglich wird, wo es selbst in Frage steht.

—PD Dr. Simon Peng-Keller ist Koordinator des NFP 67 Forschungsprojektes »Hermeneutik des Vertrauens am Lebensende« und unterrichtet Theologie der Spiritualität an der Theologischen Hochschule Chur.

---

<sup>8</sup> Vgl. Andreas Gardt, Sprachvertrauen. Die notwendige Illusion der »richtigen Bezeichnung« in der Wissenschaftssprache, in: Herbert Ernst Wiegand, Sprache und Sprachen in den Wissenschaften. Geschichte und Gegenwart, Berlin/New York 1999, 462–486.

# Interdisziplinäre Vertrauensforschung als Ort disziplinärer Selbstklärung

Marcel Egli

Die folgenden Überlegungen sind der Versuch, Form und Gehalt interdisziplinärer Vertrauensforschung zu verstehen. Solche Forschung bezeichnet eine Gesprächssituation, an der mehrere Vertreter disziplinärer Vertrauensforschung mitwirken. Unter disziplinärer Forschung wird eine Untersuchung mit dem Ziel nicht bloßer Addierung von Beschreibungen von Vorkommen von Vertrauen, sondern ihrer *systematischen Darstellung in einer in sich kohärenten Vertrauenstheorie* verstanden. Selbstverständlich müssen für diese Systematisierung Beschreibungen zur Kenntnis genommen werden; diese können jedoch nicht ohne Transformation und Entstellung der diese Beschreibungen leitenden Kriterien in die beabsichtigte Vertrauenstheorie eingehen.

Die These der Überlegungen ist dreiteilig. Sie lautet, a) dass *das zu Klärende, Vertrauen, selbst zu seiner Klärung in Anspruch genommen wird*. Die Klärung des Vertrauensthemas setzt also Vertrauen nicht nur als Forschungsimpuls voraus, sondern Vertrauen ermöglicht, begleitet und stützt auch seine eigene Klärung. Das zu Klärende ist im Klärungsvorgang selbst wirksam und nicht von ihm ablösbar. Deshalb können b) die disziplinären Teilnehmer in der mit Vertrauen befassten interdisziplinären Arbeit gemeinsam weder auf den selben Gegenstand bezogen sein, noch ein Verständnis des Gegenstandes teilen, sondern sind aufgrund des an spezifisches Vertrauen gebundenen Zugangs in ihrem Verstehen mit *einem Gegenstand* befasst, *der nur je in und mit diesem Zugang gegeben ist*. Deshalb ist zudem c) das eigentliche Thema interdisziplinärer Arbeit zum Vertrauensthema nicht das, was – disziplinär – zur Klärung Anlass gibt (ein bestimmtes Vertrauen) oder das, was aus dieser Klärung – disziplinär – hervorgeht (ein bestimmtes Vertrauensverständnis), sondern letztlich bloß die einzelnen disziplinären Klärungsvorgänge als solche und die einzelnen *disziplinären Selbstverständnisse hinsichtlich der jeweiligen Methode, die für die disziplinären Klärungsvorgänge* (nicht nur, aber auch hinsichtlich Vertrauen) *grundlegend ist*. Erläuterung der These:

*a) Das zu Klärende wird zu seiner Klärung in Anspruch genommen:*

Zu forschen heißt, zu versuchen, sich gegenüber dem, was einen umgibt, zu orientieren und Zusammenhänge zwischen dem, was einen umgibt, zu erkennen und zu einem Verstehen dieser Zusammenhänge zu gelangen. Dies, was einen umgibt, wird «der Gegenstand», im Sinne von «Forschungsinteresse bzw. verstandener Forschungsgegenstand», genannt.

Forschend verfügt man jedoch nicht im Voraus selbst über Gegenstandserkenntnis, sondern kommt zur Erkenntnis erst von dem Gegenstand her, auf den man sich bezogen findet. *Dieses Bezogenwerden auf einen Gegenstand durch den Gegenstand ist Vertrauen.*

Vertrauen ist in der Vertrauensforschung sowohl das, was zur Untersuchung steht, als auch das, was das, was zur Untersuchung steht, erschließt. Wenn Vertrauen erforscht und zu verstehen gesucht wird, gilt deshalb: Vertrauen ist und wird nie ein Gegenstand, auf den man sich – auswählend – beziehen kann, sondern Vertrauen bleibt schlicht das Bezogenwerden auf einen Gegenstand durch diesen Gegenstand. Vertrauen vollzieht sich, ohne zu einem Wissen zu werden. Ein Wissen von Vertrauen gibt es nur als angemessenes Wissen. Vertrauen gibt es nur, indem es sich selber als solches erschließt. Aber es erschließt sich nur, indem es anderes erschließt.

*b) Der verstandene Gegenstand ist nur je in und mit dem entsprechenden Zugang gegeben:*

Nicht Vertrauen selbst kann also zur Sprache kommen, sondern nur die für eine Disziplin interessanten Gegenstände, Kontexte und Verfahren, durch, in und bei denen sich Vertrauen disziplinar erschlossen hat. Dieses Erschließungsverfahren ist die *Methode* der Disziplin. Die Gegenstände, Kontexte und Verfahren sind die Konstellation, die als *Disziplin* zu bezeichnen ist.

Die mit der Zeit etablierte Methode kann auch als *Vertrautheit mit dem Gegenstand* bezeichnet werden. Diese Vertrautheit besteht ausschließlich aufgrund des Gegenstandsbezugs durch den Gegenstand.

Die Klärung der Methode, in deren Verlauf dieser Vertrautheit nachgedacht wird, führt zur Beschreibung *des grundlegenden Verfahrens* der Disziplin und damit zur Klärung des disziplinären Selbstverständnisses.

*c) Interdisziplinäre Arbeit ist der Diskurs über disziplinäre Selbstverständnisse:*

Durch die Klärung der Methode wird ein Methodendiskurs ermöglicht. Er abstrahiert notwendigerweise vom Bezogenwerden auf

einen bestimmten Gegenstand und thematisiert ausschließlich die Methode.

Dieses abstrakte Gespräch über die Methode kann auch mit jenen geführt werden, denen der konkrete Bezug zum Gegenstand fehlt.

Interdisziplinäre Arbeit ist ein solches abstraktes Methodengespräch über unterschiedliche Methoden.

Die Eigenheit einer Disziplin zeigt sich (in der Außenperspektive der beteiligten Disziplinen) darin, dass sich eine Disziplin von anderen Disziplinen in ihrer *Methode* unterscheidet. Die Klärung besteht dabei jedoch nicht darin, dass die in Frage stehende Disziplin ihren Platz in einer sie und die anderen Disziplinen leitenden und lozierenden Ordnung findet, sondern darin, dass sie erst durch das Gespräch an einen Ort gegenüber den am Gespräch beteiligten übrigen Disziplinen zu stehen kommt.

Disziplinäre Selbstklärung besteht aber eigentlich (in der Innenperspektive der Disziplin) im Beschreiben des für die Disziplin eigentümlichen *Bezogenwerdens auf einen Gegenstand durch diesen Gegenstand*. Gegenüber anderen Disziplinen unterscheidet sich die Disziplin nun durch das, worauf sie ihrerseits bezogen wird. Eine Disziplin hat dabei ihre Eigenheit nicht allein darin, dass sie bloß etwas in anderer Weise beschreibt, sondern vielmehr darin, dass sie faktisch *anderes* beschreibt.

Ob es in der interdisziplinären Arbeit immer um denselben Gegenstand geht oder nicht, lässt sich methodisch nicht klären, sondern ist Vertrauenssache, die der Reflexion bedarf, um Erkenntnis zu werden, die ihrerseits nicht im konkreten Gegenstandsbezug, sondern bloß abstrakt als disziplinäre Methode interdisziplinär diskutabel ist.

Zusammenfassend: In interdisziplinärer Perspektive gibt es Vertrauen nicht, sondern Vertrauen fungiert dabei schlicht als Zugehörigkeitsanzeige. Interdisziplinäre Vertrauensforschung befasst sich deshalb nicht mit Vertrauen als einem vorhandenen Gegenstand, sodass sie zu Wissen oder einem Zuwachs an Wissen über Vertrauen führen würde, sondern verdankt sich der disziplinären *Selbsterschließung von Vertrauen durch Vertrauen*. Das interdisziplinäre Gespräch fordert die beteiligten Disziplinen heraus, je Rechenschaft abzulegen über die *Art und Weise, wie sich ihnen Vertrauen erschließt*. Interdisziplinäre Vertrauensforschung gibt folglich ihren Akteuren zu verstehen, *welche Disziplin womit und auf welche Weise befasst ist*. Die disziplinäre Selbstklärung im Rahmen interdisziplinärer Vertrauensforschung



erfolgt schlicht dadurch, dass eine Disziplin anderen zeigt, dass sie *mit anderem* als diese befasst ist.

– Marcel Egli arbeitet im Rahmen des Projekts «Vertrauen verstehen» an einer Dissertation mit dem Thema «Vertrauen und geschenkte Identität. Vertrauen in theologischer Perspektive im Anschluss an die Versöhnungslehre Karl Barths».

# Thesen zur Ökonomie und Biologie des Vertrauens

*Ernst Fehr*

1. Ich betrachte Vertrauen als die Erbringung einer kritischen Vorleistung in der Erwartung/Hoffnung, dafür eine explizit vereinbarte oder eine implizite Gegenleistung zu erhalten. Die Gegenleistung kann, muss aber nicht, in Form ökonomischer Vorteile erbracht werden. Vertrauen ist daher im ökonomischen und sozialen Austausch – der ja fast immer eine zeitliche Distanz zwischen (Vor)leistung und Gegenleistung beinhaltet – allgegenwärtig. Wir unternehmen täglich »unzählige« Vertrauensakte.
2. Alle psychisch gesunden Menschen haben die Fähigkeit selbst fremden Menschen zu vertrauen. Diese Fähigkeit wird – wie unsere Forschung zeigt – durch Neurohormone, die unsere Hirnaktivitäten steuern, beeinflusst.
3. Die Vertrauenshandlung wird – auf individuell-psychologischer Ebene – durch die Risiko- und Betrugsaversion und durch die Einschätzung der Wahrscheinlichkeit, die gewünschte Gegenleistung zu erhalten, entscheidend beeinflusst.
4. Die individuelle psychologische Neigung zu Risikoaversion und Betrugsaversion wird durch biologische und gesellschaftliche Prozesse bestimmt. Man weiss aber noch sehr wenig über diese Einflüsse. Bei Erwachsenen Menschen ist davon auszugehen, dass diese Neigungen relativ stabil sind.
5. Wenn man daher das Vertrauen von Menschen oder gar ganzer Gruppen von Menschen beeinflussen will, dann muss das vor allem über die Beeinflussung der Erwartungen (d.h. der Wahrscheinlichkeitseinschätzung über die Gegenleistung) geschehen.
6. Vertrauen in andere Menschen und Institutionen erhöht man daher in erster Linie dadurch, dass man diese vertrauenswürdiger macht. Es gibt im Wesentlichen drei Quellen der Vertrauenswürdigkeit von Menschen: 1) Die Existenz von expliziten Vorschriften, Gesetzen und Regeln, deren Einhaltung mit positiven oder negativen Sanktionen gesichert wird. 2) Die Existenz von informellen Regeln und Reputationsanreizen für vertrauenswürdiges Verhalten. 3) Die individuelle Moral von Menschen.

7. Gesetze und Vorschriften: Die Tatsache, dass der Staat viele Verträge durch geeignete Institutionen (Polizei, Gerichte, etc.) durchsetzt, erhöht die Bereitschaft zum Tausch, also zur Erbringung kritischer Vorleistungen.
8. Reputationsanreize: Die Tatsache, dass das Betrügen des Tauschpartners dem guten Ruf schadet und daher die zukünftigen Tausch- und Gewinnmöglichkeiten einschränkt, erhöht die Anreize zur Einhaltung von Tauschbedingungen, und damit auch die Bereitschaft zu vertrauen.
9. Individuelle Moral: Die Tatsache, dass eine Person abgegebene Versprechen einhält, selbst wenn sie einen Nettovorteil aus dem Bruch des Versprechens ziehen würde, macht diese Person zu einem vertrauenswürdigen Partner, und erhöht das Vertrauen anderer Menschen in sie.
10. Der Vertrauensakt hat häufig selbst eine nutzenerhöhende Wirkung, da die Menschen es schätzen, wenn Ihnen vertraut wird. Vertrauen ist aber nicht von Dauer, wenn es nicht von der Vertrauenswürdigkeit des Partners/der Institution gestützt wird. Deshalb hat das gesellschaftliche Vertrauen in Menschen und Institutionen nur in eingeschränkter Masse eine positive Auswirkung auf die gesamtgesellschaftliche Wohlfahrt. Entscheidend ist vielmehr die Vertrauenswürdigkeit von Menschen und Institutionen.

— Prof. Dr. Ernst Fehr leitet das Department of Economics der Universität Zürich und war Co-Leiter des interdisziplinären Projektes »Vertrauen verstehen« und Leiter der Teilprojekte »Die neurobiologischen, kognitiven und emotionalen Ursachen von Vertrauen«.



Nadia Hrnica: Fairytale gone bad



## II. Forschungsbeiträge



# Eine modale Theorie des Vertrauens

Zwischen wissenschaftlicher Erforschung, philosophischer Analyse und religiöser Orientierung

Johannes Corrodi Katzenstein

## 1. Einführung

Dieser Aufsatz<sup>1</sup> fragt nach dem prinzipiellen Verhältnis von empirischen, historischen, philosophischen und theologischen Zugangsweisen in der Erarbeitung eines *nicht-reduktiven Vertrauensbegriffes*. Da jede dieser unterschiedlichen Zugangsweisen in der aktuellen Vertrauensforschung eine nicht zu übersehende Rolle spielt, kommt der Frage nach den Grenzen und dem Verhältnis dieser verschiedenen Zugangsweisen entsprechende Bedeutung zu.

Zunächst stellt sich hier aber die Frage: Warum ein *Begriff* von Vertrauen? Ist Vertrauen nicht viel mehr als sich jemals in Begriffen, Kategorien oder theoretischen Modellen fassen lässt? Oder schärfer: Geht das Eigentliche am Vertrauen nicht verloren, wenn es logisch gefasst und begrifflich objektiviert werden soll?<sup>2</sup>

Nun ist kaum zu bestreiten, dass wir alle wissen, was Vertrauen ist – und zwar lange, bevor sich jemandem, wenn überhaupt jemals, die Frage aufdrängt, worin denn Vertrauen ›wirklich‹ bestehe, oder was mit Vertrauen ›eigentlich‹ gemeint sei. Das gilt wohl ebenso für Misstrauen und den Verlust von Vertrauen. In dieser Hinsicht verhält es sich mit ›Vertrauensphänomenen‹ nicht anders als mit unzähligen anderen Phänomenen des menschlichen Lebens. Ein vertrauter Umgang mit Göttern, Menschen, Gemeinschaften, Naturprozessen

---

<sup>1</sup> Dieser Aufsatz ist entstanden im Zusammenhang des interdisziplinären Forschungsprojekts ›Vertrauen verstehen‹ an der Universität Zürich, das von der Stiftung Mercator Schweiz und dem Schweizerischen Nationalfonds (SNF) finanziell getragen wurde. Diesen sei an dieser Stelle herzlich gedankt.

<sup>2</sup> Wo z.B. empathisches oder liebendes Vertrauen zwischen ›Ich und Du‹ (Martin Buber) als Richtschnur für das Verständnis von eigentlichem Vertrauen genommen wird, ist eine solch missbilligende Haltung gegenüber Begriffen und Theorien meist nicht weit zu suchen. So erklärt Joseph Godfrey: »Buber's ontology [...] is not one to be captured in categories.« Vgl. Joseph Godfrey, *Trust of People, Words, and God: A Route for Philosophy of Religion*, Notre Dame 2012, 238; s. auch 229 u. Anm. 21, 438.



und -dingen zeichnet das vorthoretische Leben und praktische Wissen von Menschen zu allen Zeiten aus, ebenso wie der ›Fall‹ aus diesem alltäglichen Vertrauen heraus.

Ein solch elementares Wissen der begegnenden Lebenswirklichkeit, wie auch dessen ständige Bedrohung, ist noch nicht einmal auf Menschen beschränkt. Das ›Wissen‹ der jungen Katze um die Muttermilch kann als Illustration dafür dienen. Darüber hinaus eröffnet der menschliche Spracherwerb nun zwar eine neue (Um)Welt, in der instinktgeleitetes Wissen nicht genügt, um sich verlässlich orientieren zu können. Aber auch diese sprachlich-symbolisch vermittelte Welt besteht zunächst – und später immer auch – aus konkreten Dingen, Ereignissen, Gemeinschaften, Institutionen, etc. Es geht mir im Folgenden also keineswegs darum, begrifflich-theoretisch erhobenes Wissen als vermeintliche Alternative zum konkreten Umgang mit lebensweltlicher Erfahrungswirklichkeit aufzubauen. Konkretes Wissen-Wie ist immer praktisches Wissen, das in allen möglichen gesellschaftlichen Bereichen, und so auch im Bereich der Wissenschaft, einschliesslich Philosophie und Theologie, eine unverzichtbare Rolle spielt. Es kann durch theoretisch-begriffliches Wissen-Dass niemals prinzipiell ›abgelöst‹ oder ›ersetzt‹ werden.

Andersherum stellt sich dann aber auch die Frage: Was soll Wissenschaft, Philosophie und Theologie im Gegensatz zu Kunst, Religion und anderen praktischen Erfahrungs- und Gestaltungsweisen von gelebter Wirklichkeit auszeichnen, wenn nicht ein theoretisch-analytischer Zugang, der sich in Begriffen, Modellen und Theorien niederschlägt? Beobachtung und Reflexion gibt es auch auf der Stufe des vorthoretischen Lebensvollzugs. Dieser bewährt sich nicht erst aus der theoretisch-wissenschaftlichen Distanz einer begrifflich-systematischen Analyse alltäglicher Beobachtungen und Reflexionen. Das zu glauben, wäre etwas zu viel des rationalistischen Vernunftvertrauens.

Im weiteren gehe ich davon aus, dass jede naturwissenschaftlich-empirische, historische, philosophische und theologische Erforschung von Vertrauen unweigerlich *theoretisch-begrifflichen* Charakter hat oder haben sollte. Wer in einem wissenschaftlichen Kontext Vertrauen oder irgendetwas beschreibt, beschreibt implizit oder explizit immer auch ein theoretisch-begriffliches *framework*. Aber wie gesagt, das sei hier nochmals ausdrücklich unterstrichen, verbindet sich damit keineswegs die vermessene Behauptung, dass theoretisch-begriffliches Wissen-Dass eine Art ›höheres‹ Wissen darstellt, das Alltagserfahrung, Kunst, Religion, etc. prinzipiell hinter sich zurücklassen könnte. Praktisches Wissen kann theoretisch-begrifflich

»vertieft« und systematisiert, aber nicht überboten werden. Auch die Chemikerin genießt den Wein und nicht eine Synthese unterschiedener Substanzen.

Nun gibt es nicht *die* Wissenschaft des Vertrauens. Soviel scheint evident. Es ist auch schwer einzusehen, warum die theoretische Beschäftigung mit Vertrauen z.B. mehr mit Philosophie oder mit Theologie zu tun hat als mit empirischen oder historischen Disziplinen. Das Umgekehrte gilt natürlich ebenso. Vertrauen hat, wie alles, worüber sich sprechen und forschen lässt, viele Aspekte. Es kann in unterschiedlichen Lebenssituationen, historischen Epochen, Wissenschaftsdisziplinen und spirituellen Traditionen sehr verschiedene Dinge bedeuten. Der konkreten Erscheinungsformen von Vertrauen gibt es faktisch immer mehr als man beschreiben und analysieren könnte. Und zugleich gibt es immer auch verschiedene Beschreibungsebenen und theoretisch-begriffliche Zugangsweisen. In beiderlei Hinsicht unterscheidet sich Vertrauen nicht von anderen Dingen. Es gibt nicht *das* Vertrauen, sowenig wie es *die* Liebe oder *die* Gerechtigkeit gibt. Wir leben nun mal in einer pluralen Wirklichkeit.

Das mag trivial erscheinen. Doch tritt bereits hier die erste Komplikation auf. Die Geschichte des westlichen Forschens und Denkens ist seit dessen greifbaren Anfängen nämlich von einer bestimmten Gesinnung geprägt, der gemäss x »eigentlich« y ist. Die Vielgestaltigkeit der Phänomene liegt so gesehen »bloss« auf der Ebene der Erscheinungen – »in Wirklichkeit«, oder »objektiv«, sind die Dinge ganz anders als sie uns »subjektiv« erscheinen mögen. Diese tiefliegende Gesinnung hat mit spezifischen Vertrauensphänomenen noch nichts zu tun. Denn es gibt tatsächlich nichts in unserer Welt, vor der eine solche Grundeinstellung halt machen müsste. Und oft führt sie zu einer bestimmten Art wissenschaftlicher Theoriebildung, der gemäss x letztlich »nichts anderes« als y ist. Das ist die verbreitete Sprache des theoretischen Reduktionismus. Ob dieser Reduktionismus nun »wissenschaftlich«, d.h. wissenschaftlich unverzichtbar ist, wie man vielleicht annehmen könnte, ist wissenschaftstheoretisch aber längst nicht ausgemacht.

Freilich hat auch der theoretische Reduktionismus viele Gesichter, darunter freundliche und weniger freundliche. Hier stehen die eher unfreundlichen im Vordergrund. Der Wissenschaftsphilosoph P. Feyerabend hat den Versuch unternommen, entscheidende Momente in einer historischen und systematischen Entwicklung des Bewusstseins herauszuarbeiten, die er die *Vernichtung der Vielfalt* nennt. In der Vorrede seines gleichnamigen, unvollendet gebliebenen Buches schreibt er: »Eine der wichtigsten Folgen dieser »Vernichtung der

Vielfalt, dieser Machtergreifung kruder und monolithischer Ideen, ist die triste Welt, in der einige von uns heute leben, eine Welt, die nur wissenschaftlichen Machtsprüchen und ökonomischen Anordnungen gehorcht.«<sup>3</sup>

In dieser tristen Welt sollen demnach allein natürliche und soziale Gesetze herrschen, deren Wesen und unumstößliche Geltung wissenschaftlich-objektiv festgestellt werden kann. Feyerabend hat hier eine ähnliche Situation im Blick wie der politische Philosoph Eric Voegelin, der die Grundhaltung eines Gründervaters des wissenschaftlichen Positivismus des neunzehnten Jahrhunderts, Auguste Comte, folgendermassen auf den Punkt brachte: »Der Horizont des Menschen ist von einer festen Mauer aus Fakten und Gesetzen der Phänomene umgeben.«<sup>4</sup> Dieses »Vorurteil« bezüglich Mensch und Welt kann wohl als paradigmatisch für jedes moderne »wissenschaftliche« bzw. szientistische Immanenzdenken bezeichnet werden.

Die unbeantwortete Frage ist hier dann bloss noch die, wie die subjektiven Lebenseinstellungen – Vorstellungen, Wünsche, Hoffnungen, etc. – einer scheinbar unheilbar religiös gesinnten Masse in rationalen Einklang mit der so (miss)verstandenen Welt und der durch sie festgelegten menschlichen Natur gebracht werden können.<sup>5</sup> Das ist eine Frage an den im Geist von Aufklärung und Vernunft herrschenden Erzieher und Gesetzgeber. Aber wie auch immer sie jeweils beantwortet wird: An der harten Wirklichkeit bzw. der objektiven Geltung der wissenschaftlich-objektiv erhobenen Fakten und Gesetzmässigkeiten selbst gibt es scheinbar nichts mehr zu rütteln.

Auf dem Hintergrund einer verwissenschaftlichten und ökonomisierten Lebenswirklichkeit, wie sie von Feyerabend, Voegelin und vielen anderen analysiert wird,<sup>6</sup> kann die Frage nach der Möglichkeit eines *nicht-reduktiven* Vertrauensbegriffes deshalb kaum als selbstverständlich gelten. Vertrauen ist dann »im Kern« eben das, und

<sup>3</sup> Paul K. Feyerabend, *Die Vernichtung der Vielfalt: Ein Bericht*, Wien 2004. Der Titel der Originalausgabe lautet: *The Conquest of Abundance*.

<sup>4</sup> Eric Voegelin, *Die Krise. Zur Pathologie des modernen Geistes*, Paderborn 2007, 237.

<sup>5</sup> Nicholas Wolterstorff, *Inquiring about God*, Cambridge NY 2010, 22.

<sup>6</sup> Ein *locus classicus* dieses Typus von Gesellschaftsdiagnose ist Max Horkheimer/Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente, Frankfurt a.M. 32003. Vgl. auch Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a.M. 1992, 64. Eine subtile theologiegeschichtliche Herleitung der modernen Gestalt von ökonomischer Herrschaft bietet Giorgio Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit*. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung, Frankfurt a.M. 2010.

vielleicht *nur* das, was die ›harten‹ Wissenschaften mit ihren Methoden (gegenwärtig wohl vor allem die Neurowissenschaften) an diesem vielgestaltigen Phänomen erfassen und erklären können. Andere gesellschaftliche Leistungsbereiche wie Politik und Erziehung, die mit der Gestaltung subjektiver Faktoren zu tun haben, können und sollen auf diesem Wissen aufbauen und es gesellschaftlich nutzbringend einsetzen. Vertrauen gerät dann in den ›öffentlichen‹ Blick als unverzichtbare Bedingung des ökonomischen Wachstums und als Ressource des sozialen Zusammenhalts.<sup>7</sup> Besonders in Zeiten des verlangsamten ökonomischen Wachstums oder einer drohenden Wirtschaftskrise drängt sich die Frage der Erneuerbarkeit der Ressource Vertrauen in den medialen und gesellschaftspolitischen Vordergrund.

Natürlich ist die Geschichte an diesem Punkt nicht zu Ende. Gegen die eben skizzierte Betrachtungsweise erhebt sich auch Widerstand. Es scheint, dass je mehr ein reduktionistischer, oder, oft scheinbar synonym verwendet, ein begrifflich-aussagender (prädikativer) Zugriff auf die Phänomene die theoretische Oberhand gewinnt, desto massiver sich bei vielen Denkern eine *existential-phänomenologische* Reaktion dagegen einstellen will, deren Wurzeln ebenso im neunzehnten Jahrhundert liegen wie die des wissenschaftlichen Positivismus bzw. Szientismus. Man kann dann entsprechend versucht sein, die radikale Offenheit gegenüber den Dingen des Lebens mit einem nicht-theoretischen Denken in Verbindung bringen zu wollen, das sich mir allein in und durch den *eigenen Daseinsvollzug* erschliesst. Der Rückgewinn von ›authentischem‹ Vertrauen in die Dinge dieserseits ihrer logisch-objektivierenden Vereinnahmung in der Beobachter- und Organisationsperspektive drängt somit in den Mittelpunkt des philosophischen und theologischen Interesses.

Nun ergibt sich hier aber eine neue Schwierigkeit. Die Frage drängt sich auf, ob eine vorprädikative Zugangsweise zu den Phänomenen nicht in eine *antitheoretisch*-theoretische Reduktion dieser Phänomene umschlagen kann, die auf ihre Weise nicht weniger verkürzend wirkt als der skizzierte theoretische Reduktionismus. Die leitende Unterscheidung ist hier zwar nicht mehr die zwischen blosser Erscheinung und wirklicher Realität. Sie verläuft vielmehr

<sup>7</sup> Spuren einer solchen Einstellung können selbst dort noch auftreten, wo die erwähnten Formen des theoretischen Reduktionismus überwunden werden sollen, aber Vertrauen als ›soziales Kapital‹ angesprochen wird. Damit werden irreführende Konnotationen des Berechnens freigesetzt: »The irony is that the limits on calculativeness are realized by examining user-friendly terms – of which ›trust‹ is one – in a thoroughly calculative way.« Oliver E. Williamson, Calculativeness, Trust, and Economic Organization, in: Journal of Law and Economics 36, 1 (1993), 453–486, 486.

zwischen dem, »was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt« (M. Heidegger)<sup>8</sup> und den Dingen, wie sie selbst durch den vortheorietischen Alltagsverstand »immer schon« logisch objektiviert worden sind um deren vermeintliche Beherrschbarkeit sicherzustellen. Ihrer Intention nach soll diese Unterscheidung dem »logischen Vorurteil« (D. Dahlstrom)<sup>9</sup> entgegengetreten, das sich im westlichen Denken über die Jahrhunderte festgesetzt hat – und unser Verständnis von Wahrheit und Sein begrenzt und verdunkelt. Doch hier liegt das Problem. Weil für Heidegger in der modernen Massengesellschaft unser alltägliches Handeln und Bewusstsein der Dinge diesem »Vorurteil« bereits zum Opfer gefallen ist, wird Wahrheit, wie L. Zuidervaat kritisch notiert, zum unerklärlichen Privileg authentischer Existenz. »This privileging of authentic existence ensnares his [i.e. Heidegger's] conception in the self-referential incoherence of theorizing what, according to his own theory, cannot be theorized.«<sup>10</sup>

Das Verhältnis zwischen authentischem Vertrauen in die Dinge und dessen begrifflich-theoretischer Erschliessung bleibt hier also merkwürdig in der Schwebel. Sicher ist aber, dass wo immer sich Geisteswissenschaften, Philosophie und Theologie einseitig an einer vorprädikativen Herangehensweise an die Vertrauens-thematik orientieren, sie in ein potentiell antagonistisches Verhältnis zu natur- und gesellschaftswissenschaftlichen Zugängen geraten. Phänomenologisch-hermeneutische und wissenschaftlich-theoretische Zugangsweisen sind dann bestenfalls aber so »grundverschieden«, dass sie auf getrennten Ebenen bzw. in parallelen Diskursuniversen operieren. Begrifflich-theoretisches Erklären im Bereich der »Natur« (Kausalität) versus phänomenologisch-hermeneutisches Aufzeigen und vollziehendes Verstehen im Bereich der »Freiheit« (Sinn). Dieser Dualismus von Natur und Freiheit ist, in allen seinen Ablegern und Versionen, nicht weniger Teil der intellektuellen Stimmung und des begrifflichen Repertoires des vergangenen Jahrhunderts als das eingangs von Feyerabend skizzierte Szenario eines theoretischen und ökonomistischen Reduktionismus.

Das Problematische an dieser Situation ist nun aber, dass sich die soeben unterschiedenen Zugangsweisen gleichzeitig bedingen und dennoch gegenseitig auszuschliessen scheinen. Einerseits erscheinen die verschiedenen Zugangsweisen *auf ihrem Gebiet* als grundsätzlich

<sup>8</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 192006, 34.

<sup>9</sup> Daniel O. Dahlstrom, *Das logische Vorurteil. Untersuchungen zur Wahrheitstheorie des frühen Heidegger*, Wien 1994.

<sup>10</sup> Lambert Zuidervaat, *Artistic Truth. Aesthetics, Discourse, and Imaginative Disclosure*, Cambridge UK 2004, 78. Vgl. Dahlstrom, *Das logische Vorurteil*, 20.

berechtigt, andererseits lässt sich das jeweilige Gebiet aber nicht von einer *gemeinsamen Sache* her begrenzen, ohne dass Identität und Einheit der Sache selbst zu zerfallen drohen oder diese sich dialektisch zu halbieren beginnt. Immer scheint die Dimension von ›Natur‹ (Kausalität) oder die Dimension von ›Freiheit‹ (Sinn/Intentionalität) fundamentaler für das Verständnis der Sache des Vertrauens zu sein.<sup>11</sup> Das ist aber darum fatal, weil ohne die Unterstellung einer gemeinsam vorfindlichen Sache bzw. eines nicht-konstruierten, vor-theoretischen ›Erfahrungsganzen‹ die Frage der jeweiligen Zuständigkeiten und Kompetenzen der unterschiedlichen Zugangsweisen und Disziplinen in der interdisziplinären Erforschung von Vertrauen schon gar nicht mehr gestellt, geschweige denn sinnvoll beantwortet werden kann.

## 2. Vertrauen als modaler Aspekt

Wenn nun keine aporetischen oder sonst wie unfruchtbaren Alternativen zwischen den verschiedenen Zugangsweisen zur Vertrauens-thematik fortgeschrieben werden sollen, muss man sich davor hüten, jede Begriffs- und Theoriebildung unter den Generalverdacht des Reduktionismus zu stellen. Ein genuin kritischer Denkansatz kann keine der unterschiedenen Zugangsweisen – Beobachter- und Vollzugsperspektive – der jeweils anderen vorordnen wollen, ohne deren inneres Verhältnis zu klären. Und dies kann nicht ohne logische Begriffsbildung bzw. ohne ein erweitertes Theorieverständnis geschehen.

Damit ist zumindest eine potentielle Schwierigkeit beiseite geräumt. Mein Interesse gilt also einem nicht-reduktiven, theoretischen Vertrauensbegriff. Dabei gehe ich von der im weiteren zu entfaltenden Annahme aus, dass verschiedene wissenschaftliche Disziplinen verschiedene Aspekte von Vertrauen erschliessen – organische, psychische, kulturelle, soziale, ökonomische, rechtliche, moralische, etc. – ohne notwendig in ein Konkurrenzverhältnis zu einander geraten zu müssen. Keiner dieser begrifflich-theoretischen Zugänge zum Thema des Vertrauens ist in der hier entfalteten Perspektive einem anderen *a priori* überlegen. Vielmehr hat jeder seinen

---

<sup>11</sup> Eine Folge dieser theoretischen Aporie zeigt sich in der periodisch wiederkehrenden Gegenüberstellung von natürlicher Kausalität und menschlicher Freiheit auf allen möglichen Gebieten, nicht nur in der wissenschaftlichen Erforschung von Vertrauen.

eigenen Gegenstandsbereich. Die Philosophie kann helfen aufzeigen, wie dies möglich sein soll.<sup>12</sup>

Eine wichtige Vorentscheidung, die jede begrifflich-theoretische Zugangsweise zum ›Phänomen‹ des Vertrauens treffen muss, ist nun in der eben vorgenommenen Kategorisierung schon angelegt. Die Frage stellt sich: Ist Vertrauen ein Phänomen, d.h. ein konkretes Etwas ›unter‹ einer bestimmten Symbolisierung oder Beschreibung? Oder ist der Ausdruck ›Vertrauen‹ mit dem Ausdruck ›Leben‹ vergleichbar, der, trotz einer oft irreführenden Gebrauchsweise, gerade nicht auf ein konkretes Etwas – auf ein bestimmtes Lebewesen, ein Ereignis, ein Prozess, oder eine irgendwie geartete Kraft – verweist, sondern vielmehr eine grundlegende Dimension der menschlichen Erfahrungswirklichkeit im Blick hat, an der *jedes* Lebewesen teilhat? Im zuletzt genannten Fall würde sich ein konkreter Vertrauensakt oder eine Vertrauensbeziehung zu ›dem‹ Vertrauen analog verhalten wie ein konkretes Lebewesen oder ein biotischer Prozess zu ›dem‹ Leben<sup>13</sup> – oder wie eine räumliche Figur zum Raum. Es genügt, sich die Frage auf diese Weise zu stellen, damit das hier anstehende Problem deutlich wird. Das Problem ist, wie seit der so genannten ›linguistischen Wende‹ im Denken des zwanzigsten Jahrhundert oftmals festgestellt wurde, dass unsere alltägliche Sprache das begrifflich-theoretische Denken förmlich dazu einlädt, aus substantivischen Ausdrücken wie ›Raum‹ ihrerseits (quasi-)raum-zeitliche Entitäten, Ereignisse oder Prozesse zu bilden. Doch freilich ist das Leben weder lebendig noch der Raum räumlich ausgedehnt; und das Vertrauen ist im Gegensatz zu konkreten menschlichen Beziehungen und Institutionen weder von realem noch imaginiertem Vertrauensschwund bedroht.

Obwohl ich den substantivischen Ausdruck im Folgenden weiterhin verwende, soll Vertrauen hier nun anders als substantivisch gedacht werden. Vertrauen erscheint dann nicht als ein bestimmtes *Was*, sondern als ein bestimmtes *Wie* der menschlichen Erfahrungswirklichkeit und des menschlichen Lebensvollzugs. Mit H. Dooyeweerd gesprochen ›ist‹ Vertrauen ein *modaler Aspekt*, ein Modus des Erfahrens und Gestaltens von Lebenswirklichkeit, der unseren Lebensvollzug in seiner Gesamtheit durchzieht. Anders gesagt: *Nicht*

<sup>12</sup> Die beiden Denker, auf die ich mich in meinen Überlegungen massgeblich abstütze, sind Herman Dooyeweerd (1894–1977) und Eric Voegelin (1900–1985). Diese haben zwar keine eigene Vertrauentheorie vorgelegt, oder zumindest nicht unter diesem Titel. Dooyeweerd war von Haus aus Rechtstheoretiker und Voegelin der politischen Philosophie zugetan.

<sup>13</sup> ›Life is a fundamental modality, not a concrete phenomenon.‹ Herman Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought*, Lewiston 1997, 2, 108.

*jedes* Phänomen in unserer Erfahrung gehört zur Menge der Phänomene, die unter die Bezeichnung ›Vertrauen‹ fallen. Aber *jedes* Phänomen in unserem Lebenshorizont kann unter dem Aspekt des Vertrauens und der Vertrauenswürdigkeit analysiert und erforscht werden. So verstanden kann Vertrauen freilich dann auch wieder als Phänomen bezeichnet werden. Es zeigt sich, tritt auf, manifestiert sich oder erscheint (Gr. *phainomenon*) an *allen* Dingen, wirklichen und möglichen, vergangenen und zukünftigen.

Aber hier liegt der entscheidende Unterschied: Anders als eine konkrete Sinnes- oder Zeiterscheinung, die auch anders hätte ausfallen, oder gar nicht erst auftreten können (etwa die nächste Finanzkrise), macht Vertrauen im modalen Sinn soziale Phänomene wie Lehrbücher, Kredite, Verträge, Freundschaften, Liebesbeziehungen, demokratische Regierungen, Freiheitsrechte, religiöse Dogmen, etc. allererst *möglich*. Dasselbe gilt dann ebenso für den Missbrauch der aufgezählten Dinge, der oft in Misstrauen gründet oder mündet. Wer also von Vertrauen oder Misstrauen spricht – welches konkrete Etwas damit auch jeweils gemeint sein mag – bezieht sich immer auch auf eine universale und notwendige (= transzendente) Ermöglichungsbedingung von gelingendem Leben. Denn was gibt es im menschlichen Lebensvollzug, das nicht irgendwie vertrauensrelevant werden könnte? Was in dieser Welt könnte nicht zum ›Ort‹ werden, wo sich Vertrauen thematisieren liesse?

Vertrauen ist also kein Phänomen *unter* Phänomenen, sondern *mit* allen konkreten Phänomenen gegeben. Vertrauen ist dann nicht primär ein sortaler Begriff, mit dem etwas identifiziert bzw. als etwas beschrieben und unterschieden wird (›Blues‹, ›Umweltschutz‹), sondern es macht ›Vertrauensphänomene‹ allererst möglich – ähnlich wie ›Leben‹ das Auftreten biotischer Entitäten und Prozesse, oder ›Raum‹ das Auftreten geometrischer Formen bzw. Operationen möglich macht. Konkrete Vertrauensbeziehungen, Vertrauensakte, Vertrauensprozesse und dergleichen partizipieren in modaler Sichtweise am Vertrauen als ihrem nicht-konkreten (nicht-empirischen oder -historischen) Ermöglichungsgrund.

Zwei Punkte möchte ich an dieser Stelle festhalten. Erstens: Es gibt nichts und niemanden innerhalb des menschlichen Erfahrungshorizonts, der von der Frage nach dessen Verlässlichkeit bzw. Vertrauenswürdigkeit ausgeschlossen wäre – und zwar nicht deswegen, weil etwas von dieser Art noch nicht empirisch entdeckt oder historisch analysiert worden wäre. Zweitens: Wenn alle empirisch und historisch unterscheidbaren Vertrauensphänomene an einem bestimmten Modus der menschlichen Erfahrung und des Lebensvollzugs teil-



haben, der hier als ›Vertrauen‹ eingeführt wurde, kann keines dieser Phänomene zum Vertrauen im *essentiellen* oder *eigentlichen* Sinn werden. Keines ist Sach- oder Verstehensgrund aller anderen. Die Lozierung des ›wirklichen‹ Vertrauens in einer bestimmten Erscheinungsform davon wird somit obsolet. Zum Beispiel: Ist Vertrauen in den Verhandlungspartner in ökonomischen Tauschsituationen fundamentaler als Ich-Du-Vertrauen zwischen Liebespartnern, oder verhalten sich die Dinge nicht vielmehr umgekehrt? Es gibt Annahme zum Verdacht, dass auf dieser Ebene jede Antwort gleichermaßen arbiträr bleiben muss, wenn nicht zuerst der modale Sinn von Vertrauen geklärt wird.

### 3. Die Vorgängigkeit von Vertrauen

Nichts kann sich dem Vertrauensthema entziehen, wenn Vertrauen ein modaler Aspekt menschlicher Existenz ist. Die hier entfaltete Denkweise hat ihre Wurzeln in einer Intuition, die man die Intuition der *Vorgängigkeit von Vertrauen* nennen könnte. Was damit gemeint ist, zeigt sich an unzähligen verschiedenen Beispielen. Etwa hier: Wer anderen misstraut, muss seinem eigenen Misstrauen und seinen Verdachtsmomenten gegenüber x vertrauen (können). Misstrauen und Verdacht spielen in der Arbeit des Detektivs und des Strafverfolgers eine zentrale Rolle. Wie J. Godfrey bemerkt: »Suspicion can be a craftbound excellence: for an investigator, suspicion is a virtue. Thus, it is not only trust that nests in an environment of trust; suspicion can nest in trust.«<sup>14</sup> Vertrauen und Misstrauen können somit nicht einfach als sich wechselseitig ausschliessende Phänomene bestimmt werden.

Ein anderes, in unserem Zusammenhang näherliegendes Beispiel: In jedem theoretischen Akt und in jedem philosophischen oder wissenschaftlichen Versuch, Vertrauen begrifflich zu analysieren, modellieren oder objektivieren, wird Vertrauen ›immer schon‹ in Anspruch genommen. Dies ist nicht bloss darum der Fall, weil jede philosophische Reflexions- und wissenschaftliche Forschungspraxis einen sozialen Aspekt hat. Theoretisches Denken und Verstehen lebt zuinnerst von Vertrauen. Denn erstens gäbe es ohne psychisch-sensitives Vertrauen in unsere Wahrnehmung keine menschliche Erfahrungswirklichkeit, die reflexiv erschlossen und theoretisch-empirisch erforscht werden könnte; und zweitens können wir ab einer bestimmten mentalen Entwicklungsstufe nicht umhin, uns der Erschliessungskraft von Symbolen, Begriffen und theoretischen Mo-

<sup>14</sup> Godfrey, *Trust of People, Words, and God*, 155.

dellen (bzw. der Argumente, die sich darauf stützen) anzuvertrauen. Ohne Begriffsvertrauen gibt es keine kognitive Orientierung und keine Möglichkeit der theoretisch-diskursiven Wahrheitsfindung.

Der Bezug zu der eingangs erwähnten Gesellschaftsdiagnose Feyerabends liegt auf der Hand. Wer sich der vermeintlichen Unhintergebarkeit eines szientistischen Zugriffs auf die Vertrauensthematik entziehen will, kann auf den Gedanken kommen, dass sich selbst und gerade in einer solchen Zugangsweise eine spezifisch westliche Form von Vertrauen versteckt hält. Summarisch könnte man dieses Vertrauen als ein technisch-wissenschaftliches Weltvertrauen bzw. als Vertrauen in ein »wissenschaftliches Weltbild« bezeichnen. Dieses Wissenschaftsvertrauen ist unter modernen Gesellschaftsbedingungen eng mit anderen Formen von Vertrauen, etwa mit einem ausgreifenden Technik- und Marktvertrauen verbunden. Ohne die ihnen entsprechenden Formen von Vertrauen lässt sich die zentrale Bedeutung der angesprochenen Leistungssphären der modernen Gesellschaft kaum erklären – selbst wenn vielleicht erst ein realer oder imaginiertes Vertrauensschwund diese Bedeutung in den Vordergrund unserer Aufmerksamkeit drängt. Es liegt also im Bereich des wissenschaftlichen Interesses selbst, das moderne Vertrauen in die »wissenschaftliche Vernunft« und ein darauf aufbauendes Technik- und Marktvertrauen zu erhellen. Vertrauen kann dann freilich – das ist die zentrale These – nicht bloss als ein zu erforschendes Phänomen neben anderen in den Blick kommen. Vielmehr stellt Vertrauen als irreduzibler Modus der Erfahrungswirklichkeit zugleich eine konstitutive Ermöglichungsbedingung der einzelwissenschaftlichen Erforschung konkreter Vertrauensphänomene selbst dar. Der Anschluss wissenschaftlicher Fragestellungen an transzendental-philosophische Fragestellungen ergibt sich so gesehen völlig zwanglos.<sup>15</sup>

Vertrauen wird nun nicht nur in Anspruch genommen, »bevor« es wissenschaftlich erforscht werden kann, es wird immer auch auf ganz bestimmte Weise in Anspruch genommen. Dieser Punkt wäre vielleicht kaum hervorhebenswert, wenn in der westlichen

<sup>15</sup> Da gegenwärtig die intellektuelle Stimmung einer transzendentalphilosophischen Auffassung von Philosophie oft entgegensteht, ist es vielleicht nicht unnütz hier anzufügen, dass D. Dahlstroms gründliche Studie des Wahrheitsbegriffs beim frühen Heidegger, dessen spätere »Kehre« diese Stimmung für viele verbürgen soll, letzterer die sachliche Berechtigung entzieht. Dahlstrom argumentiert, dass die transzendentalphilosophischen Probleme auch nach Heideggers Kehre zu einem Philosophieren in der Nähe von Dichtung und Glaube bestehen bleiben. Das hat für diesen Autoren zur Folge, dass die Auffassung von Wahrheit als vorthoretischer Erschlossenheit und Wahrheit als Aussagewahrheit letztlich als gleichursprünglich anerkannt werden müssen. Dahlstrom, Das logische Vorurteil, 20, sowie Kap. 5.

Geschichte nicht über lange Jahrhunderte die Idee vorgeherrscht hätte, dass die Notwendigkeit von Glauben und Vertrauen durch so genannt ›sicheres‹ Wissen überwunden werden kann und muss. Diese Vorstellung ist allerdings nicht länger selbstverständlich, wenn sie es denn jemals war: für viele Menschen heute scheint der Gedanke nur schwer nachvollziehbar, warum kognitive Vertrauenswürdigkeit allein wissenschaftlichen Weltzugängen und nicht z.B. auch mythischen oder religiösen zukommen sollte. Eine solche Skepsis ist philosophisch berechtigt. Denn offenkundig ist es wenig sinnvoll, die Vertrauenswürdigkeit eines so genannt wissenschaftlichen Weltbildes – im Gegensatz zu spezifischen wissenschaftlichen Theorien! – wissenschaftlich erweisen zu wollen, wenn denn Vertrauen in die Fähigkeiten des menschlichen Verstandes notwendige Bedingung und Voraussetzung jeder theoretisch-begrifflichen Aktivität ist. Dazu kommt, dass ein generalisiertes Wissenschaftsvertrauen nur allzu leicht fehlgeleitet werden kann, wie, falls denn nötig, ein Blick auf die zivilisatorischen Katastrophen des vergangenen Jahrhunderts in Erinnerung bringen kann. Man braucht die grundsätzliche Berechtigung wissenschaftlicher Zugänge und Theorien in keiner Weise in Frage zu stellen um zu sehen, dass ein szientistischer Exklusivitätsanspruch auf kognitive Vertrauenswürdigkeit in Sachen Welterschließung und Lebensgestaltung alles andere als selbst-evident ist und potentiell unmenschliche Folgen hat.

Auf diesem Hintergrund stellt sich somit die zentrale Frage nach einem Verständnis von Vertrauen, von dem her *Wesen und Grenzen* distinkter gesellschaftlicher Leistungssphären und der von ihnen geprägten Vertrauensformen und institutionellen Vertrauensvollzügen sichtbar gemacht werden können. Wenn es gelingt, Vertrauen als allgemein-universaler Modus philosophisch-ontologisch zu entfalten, haben wir zugleich eine transzendental-kritische und hermeneutisch-anthropologische Grundkategorie gewonnen, die allen unterscheidbaren, empirischen und historischen Vertrauensformen als deren Ermöglichungsbedingung zugrunde liegt. ›Vertrauen‹ stünde in dieser Hinsicht auch nicht völlig alleine da. Ähnlich verhielte es sich mit anderen ›Phänomenen‹, die keine empirischen oder historischen Phänomene unter anderen sind. Wie B. Cooper mit Bezug auf den in dieser Hinsicht äusserst fruchtbaren Denkansatz Voegelins summarisch festhält: »[O]ne does not confront history, politics, society, etc., as one would confront a thing. One participates in the object of study; one is a part of a larger whole.«<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Barry Cooper, *The Political Theory of Eric Voegelin*, Lewiston 1986, 2.

#### 4. Ein Spektrum von modalen Aspekten

Das eben angeführte Zitat artikuliert nun eine zu entfaltende Vermutung, die in der bisherigen Diskussion bloss am Rand zur Sprache gekommen ist. Die Vermutung ist: Vertrauen ist nicht der einzige modale Aspekt gelingenden Lebens. Neben Vertrauen sind andere Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung zu benennen, die diesem Aspekt sachlich ›vorausgehen‹. Zwei davon wurden schon genannt. Das Vertrauensthema würde sich nicht stellen, wenn es keinen ›Raum‹ und kein ›Leben‹ als ›natürliche‹ Bedingungen und Voraussetzungen menschlichen Daseins gäbe. Tote Menschen und untergegangene Gesellschaften haben keine Vertrauensprobleme, und noch weniger, wenn sie sich nirgendwo aufhalten. Aber dasselbe lässt sich auch sagen mit Bezug auf ›Geschichte, Politik, Gesellschaft, etc.‹. Auch hier treffen wir auf Substantive, deren Verdinglichung theoretisch-begriffliche Probleme schafft. Dennoch sind diese Begriffe nicht einfach logisch-analytische ›Fiktionen‹, die für das Denken zwar unverzichtbar sein mögen, aber mit der ›Realität‹ nichts zu tun haben. Denn historisch-kulturelle Bedingungen konstituieren unsere Welt und ermöglichen den menschlichen Lebensvollzug nicht weniger als räumlich-geometrische und biotische Bedingungen. Der theoretisch artikulierbare Sinn unseres Daseins erschöpft sich nicht in ›natürlichen‹ Kategorien. Anders gesagt – im Idiom der klassisch-griechischen Philosophie gesprochen – partizipiert jedes Ding, einschliesslich das ›Ding‹ Mensch, an einer umfassenden *Seinsordnung*. Diese Idee hat die menschliche Imagination und das Denken seit jeher in irgendeiner Form beschäftigt. Obwohl die Beschäftigung mit dem Sein und seiner Ordnung ihren frühesten dokumentierten Anfängen auch immer schon in Verruf stand, ›blosse Spekulation‹ zu sein, steht dahinter die kaum abzuweisende Intuition, dass unser Dasein verschiedene Dimensionen oder ›Vollzugsebenen‹ hat. Zur Illustration: Reduziert auf seine ›rein‹ biotische oder organische Dimension, kann das menschliche Leben noch nicht einmal so genannt werden.<sup>17</sup> Das Ganze der menschlichen Erfahrung und Existenz mag sich zwar dem theoretischen Zugriff entziehen, aber es lässt sich auch nicht theoretisch reduzieren. Voegelin bringt die Sache daher präzise auf den Punkt, wenn er schreibt: »Participation in being ... is not a partial involvement of man; he is engaged with the whole of his existence, for participation is existence itself.«<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Zur klassischen Unterscheidung von *zoë* und *bios* cf. Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 1995.

<sup>18</sup> Eric Voegelin, *Israel and Revelation*, hg. v. Maurice P. Hogan, Columbia 2001, 39. Die deutsche Übersetzung trifft den Sinn der Passage nur ungefähr: »Die Partizipa-

Nun haftet unter heutigen, so genannt postmetaphysischen Denk-voraussetzungen der Vorstellung einer grundlegenden Seinsordnung zweifelsohne der Beigeschmack des Altertümlichen oder des noch Schlimmeren an. Wenn auch in vielfach gebrochener Form, wirft die Epoche und Idee der Aufklärung noch immer ihr Licht/Schatten auf diesen gesamten Problemkreis. Die Vorstellung einer ›kosmischen‹ Seinsordnung will sich scheinbar ganz und gar nicht mit der dynamischen Weltsicht einer westlich-modernen Gesellschaft, und ebenso wenig mit einem liberal-demokratischen Ethos der individuellen Selbstbestimmung, vertragen. Insbesondere die unentrinnbare Geschichtlichkeit und kulturelle Vielgestaltigkeit menschlichen Lebens scheint dem vormodernen Erfahrungshorizont traditionaler Gesellschaften – symbolisiert durch einen statischen Kosmos – diametral entgegengesetzt zu sein. Doch führt dieser Eindruck bei näherem Hinsehen zu mehr Fragen und Problemen, als einer davon genährten Sicht der Dinge lieb sein könnte. Warum? Die Beantwortung dieser Frage ist zugleich eine mögliche Antwort auf die Frage, ob der hier verfolgte ontologisch-modale Denkansatz nicht selber metaphysischer Natur und daher schlicht obsolet ist.

Die welterschütternde ›Entdeckung‹ des achtzehnten Jahrhunderts einer kulturell und historisch irreduziblen Vielfalt menschlicher Lebensformen ist im Gegensatz zum kulturell-historischen Aspekt aller Erfahrungswirklichkeit zweifellos selbst ein kulturhistorisches Ereignis oder zeitgeschichtliches Phänomen. Die Geschichtlichkeit aller Erfahrung ist dagegen eine allgemein-universale Bedingung, die, im Zusammenspiel mit anderen modalen Bedingungen, diese Entdeckung erst möglich macht. Anders als eine bestimmte theoretisch-begriffliche Analyse dieses unentrinnbaren Aspekts, ist die Geschichtlichkeit der Erfahrung selber nicht historisch kontingent oder ›variabel‹. Selbst noch oder gerade ein konsequenter Kulturrelativismus setzt die Geltung der These voraus, dass *jeder* menschliche Lebensvollzug zu *allen* Zeiten einen kulturhistorischen Charakter aufweist, wodurch der Eindruck einer unüberschaubaren Vielfalt von Lebensformen seine nachhaltige Wirkung überhaupt erst entfalten kann. Die historische Variabilität alles Erfahrbaren (Was) und die ontische Konstanz der geschichtlichen Dimension von Erfahrung (Wie) bedingen sich also gegenseitig. Wenn sich der strukturelle Sachverhalt der Geschichtlichkeit aller menschlicher

---

tion am Sein jedoch ist nicht eine Episode im Leben des Menschen, sondern nimmt seine gesamte Existenz in Anspruch, denn seine Partizipation ist seine Existenz selbst.», ders., Die kosmologischen Reiche des alten Orients – Mesopotamien und Ägypten, München 2002, 39.

Erfahrung dem begrifflichen Denken einer Gesellschaft oder Epoche erst einmal aufgedrängt hat, prägt er notgedrungen auch die wissenschaftliche Rekonstruktion einer historischen Vergangenheit, in der dieses Bewusstsein so nicht existierte. Wir können deshalb nicht nur von der Vorgängigkeit von ›Vertrauen‹, sondern ebenso von der Vorgängigkeit von ›Geschichte‹ sprechen. Dass das faktische Bewusstsein dieses modalen Sachverhalts subjektiv, d.i. von Mensch zu Mensch und Kultur zu Kultur sehr unterschiedlich ausfallen kann, ändert wohlverstanden nichts an der Tatsache.<sup>19</sup>

Vertrauen ist also nicht die einzige Ermöglichungsbedingung menschlichen Lebens. Wenn von gelingendem oder beschädigtem Leben die Rede ist, wird einerseits vorausgesetzt, dass die Bedingungen organischen Lebens *deskriptiv* vorhanden sind, und zum anderen, dass dieses Leben in weiter zu differenzierenden *normativen* Hinsichten (z.B. kulturell-historisch, ökonomisch, ästhetisch, rechtlich, moralisch, religiös etc.) gegenteilige Qualitäten annehmen kann.<sup>20</sup> Es lassen sich entsprechend pränormative und normative Ermöglichungsbedingungen des menschlichen Lebens unterscheiden, die im Aspekt des Vertrauens vorausgesetzt sind. Kants summarische Umschreibung der fundamentalen Unterscheidung, die hier im Blick ist, lautete bekanntlich: ›Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir.‹<sup>21</sup> Menschliches Vertrauen ist mit anderen Worten unweigerlich an pränormative (›natürliche‹) Existenzbedingungen wie an normative (›logische‹ und ›kulturelle‹) Vollzugsbedingungen gebunden.

In der hier entfalteten Perspektive lassen sich Natur und Freiheit, Realität und Idealität, Faktum und Norm, Kausalität und Sinn/In-

<sup>19</sup> Auch Voegelin verfällt manchmal der ›historistischen‹ Tendenz, Konstanz und Dynamik als konträre Gegenteile zu bestimmen. Vgl. die Bemerkung von P.J. Opitz, dergemäss sich Realität für Voegelin als nicht konstant erweist, »sondern jenen Prozesscharakter hat, den wir ›Geschichte‹ nennen.« Peter J. Opitz/Gregor Sebba, *The Philosophy of Order. Essays on History, Consciousness and Politics*, Stuttgart 1981, 61. Doch diese Bestimmungen schliessen sich eben nur dann aus, wenn sie (prädikativ) auf ein und dasselbe Was bezogen werden. In modaler Hinsicht bedingen sich Konstanz und Dynamik aber gegenseitig, da der Geschichtscharakter von Realität – im Gegensatz zum jeweiligen subjektiven Bewusstsein davon – selber konstant ist. Dooyeweerd fragt somit zu Recht: »How could we speak of historical development if its historical character itself were a variable phenomenon, dependent on a particular type of civilization in a particular phase of its development?« Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought*, 2, 221.

<sup>20</sup> Wir sagen zum Beispiel, dass Leben und Denken bestimmter Kreise ›rückwärts‹ oder ›vorwärtsgerichtet‹ ist, worin immer schon ein normatives Moment steckt.

<sup>21</sup> Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Zürich 1977, A:289, 300.

tentionalität, etc. nun aber nicht von einander trennen oder gegeneinander abschliessen (dies *gegen* Kant, der das Sein und das Sollen auf ›univoke‹ Weise voneinander geschieden haben wollte).<sup>22</sup> Wenn zum Beispiel von einem exzessiven Vertrauen die Rede ist, spielt unweigerlich ein ›ökonomischer‹ Aspekt hinein, in einem solidarischen Vertrauen hingegen eine ›moralische‹ Dimension. Vertrauen ist mit all diesen normativen Aspekten ›analogisch‹ verbunden und überhaupt nicht ohne sie greifbar.<sup>23</sup>

Entscheidend für die Plausibilität einer Theorie modaler Aspekte ist nun wie gesagt, dass letztere nicht mit Dingen, Ereignissen, Handlungen, Prozessen, gesellschaftlichen Institutionen, Ideen, etc., also mit dem Was realer oder idealer Entitäten, verwechselt werden. Dieser Verwechslung zu entgehen fällt zugegebenermassen nicht immer leicht. Gerade wenn von einer modal gegliederten ›Seinsordnung‹ die Rede ist, kann sich die Vorstellung einer kosmischen Hierarchie von Wesenheiten leicht aufdrängen. Eintagsfliegen leben einen Tag, Menschen etwas länger, Zivilisation bestehen noch länger, und der Kosmos überdauert alles – bis er vielleicht selbst zu Asche wird und ein neuer Zyklus von Werden und Vergehen beginnt. Die Seinsmacht dieser Dinge bezüglich ihrer Stabilität und ›Lebensdauer‹ ist also äusserst unterschiedlich. Die Vorstellung liegt nahe, dass alles, was innerhalb des menschlichen Horizonts begegnet – vom Gras bis zu den Gestirnen und den sie regierenden Göttern, vom Ephemeren bis zum Unvergänglichen – auf einer Skala der Dauer existiert, die zugleich eine Rangordnung von realem und idealem Sein, bzw. eine ontologische und eine axiologische *chain of being* suggeriert. Was weiter ›oben‹ in der Seinskala ist, muss *eo ipso* verlässlicher und ›realer‹ sein. Die Teilhabe des Tiefergestellten an der Seinsmacht des Höhergestellten beinhaltet dann immer auch die Angst vor dem Absinken ins Nichts und die versuchte Absicherung gegen dieses Absinken. Cooper fasst diese ›kosmische Primärerfahrung‹ (Voegelin) mit folgenden Worten zusammen: »Men die; women and fields may be barren; cities fall to armies and earthquakes; eclipses occur and equinoxes precess. Accordingly, rituals have been enacted on a periodic basis to retune the society with the cosmic rhythms...«. <sup>24</sup>

<sup>22</sup> Ein anschauliches Beispiel für die Kohärenz von Natur und Freiheit bietet der analogische Begriff der juristischen Kausalität, insofern hier auch noch die Unterlassung einer Handlung rechtliche Wirkung haben kann.

<sup>23</sup> »The modal meaning of a law-sphere can only disclose itself in the intermodal coherence of meaning of all the aspects« Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought*, 2, 150.

<sup>24</sup> Cooper, *The Political Theory of Eric Voegelin*, 168.

Dennoch zeigt sich für Voegelin in der geschichtlichen Ausdifferenzierung dieses kosmologisch-»kompakten« Bewusstseins, wenn auch nicht in allen religiösen und philosophischen Traditionen gleichermassen, dass alle Dinge, selbst die unsterblichen Götter, bestimmten Ermöglichungsbedingungen, und damit auch bestimmten Grenzen unterliegen. (Auf Voegelins Analyse der Rolle jüdischen und christlichen Denkens in der Herausbildung des Bewusstseins von »radikaler« Transzendenz gehe ich weiter unten noch kurz ein.) Mit den modalen Aspekten der Erfahrung, wie sie von Dooyeweerd *et al.* herausgearbeitet wurden, sind nun eben die universalen »Gesetze« oder Bedingungen für das Auftreten, Gedeihen und Verschwinden aller Dinge unter der Sonne gemeint.<sup>25</sup> Noch allgemeiner: Sie sind das, was die Identität und Dauer aller zeitlich begrenzten »Subjekte« ermöglicht – und deshalb von qualitativ anderer Natur als diese. Mit anderen Worten: Die Ordnungsdimension der *faktischen Dauer* und die Ordnungsdimension der *Geltung* sind nicht ineinander überführbar.

Modale »Gesetze«, d.h. universale Bedingungen menschlicher Lebenswirklichkeit gehören der zweiten Ordnungsdimension an. Sie können determinierende oder normativ-orientierende Kraft haben – im mythischen Denkhorizont des antiken Griechenlands einerseits symbolisiert durch die chthonischen (»irdischen«) oder uranischen (»himmlischen«) Götter der Naturreligion, andererseits durch die olympischen Götter der Kulturreligion.<sup>26</sup> Der biotische Aspekt des Lebens kann wiederum zur Illustration des Sachverhalts dienen: Natürliche Lebensprozesse sind unweigerlich durch metabolische Auf- und Abbauprozesse auf molekularer Ebene bestimmt und führen über kurz oder lang zum Tod der Kreatur. Und den physischen Gang der Gestirne können wir ebenso wenig bestimmen. Gesellschaftliche Ressourcen wie Treibstoffe und Gesetzesbestimmungen können dagegen, innerhalb bestimmter Grenzen, ökonomisch *oder* unökonomisch sein, oder gerecht *oder* ungerecht verteilt bzw. umgesetzt werden. Bestimmende »Gesetze« haben also konstitutiven, normative Prinzipien hingegen konstitutiven *und* regulativen Charakter. Normen kann man – wiederum innerhalb gewisser Grenzen – zuwiderhandeln, d.h. ohne die Konsequenzen davon unmittelbar selber zu spüren zu bekommen. Die Regierung eines Staates kann

<sup>25</sup> M. Jandl spricht von »Funktionsdimensionen« in: Martin J. Jandl, *Praxeologische Funktionalontologie. Eine Theorie des Wissens als Synthese von H. Dooyeweerd und R.B. Brandom*, Frankfurt a.M. 2010.

<sup>26</sup> Herman Dooyeweerd, *Reformation and Scholasticism in Philosophy. The Greek Prelude*, Lewiston 2004, 4.



sich mit Gewalt gegen die eigene Bevölkerung wenden, aber nicht ohne dass der betroffene Staat über kurz oder lang auseinanderbricht.

Modale Aspekte der Erfahrung, wenn es sich denn wirklich um solche handelt,<sup>27</sup> sind wechselseitig irreduzibel. Der hier umrissene, nicht-reduktive Denkansatz steht und fällt mit dieser Grundannahme. Daraus folgt, dass Vertrauensprozesse nicht auf biotische Lebensprozesse reduzierbar (oder umgekehrt) sind, Lebensprozesse nicht auf physische Energieprozesse (oder umgekehrt), »moralische« Beziehungen nicht auf rechtliche, und beide zusammen nicht auf ökonomische Interaktionen. Die Irreduzibilität dieser modalen Aspekte kommt auf theoretischer Ebene dadurch zum Ausdruck, dass jeder einen strukturellen *Sinnkern* hat, der letztlich *undefinierbar* ist. So ist zum Beispiel der Sinnkern des Raumaspekts die der »kontinuierlichen Ausdehnung«; der nicht weiter zerlegbare Kern des Rechtspekts besteht hingegen darin, dass x zukommt, was x zusteht.<sup>28</sup> Was aber ist nun der Sinnkern des Vertrauenspekts?

## 5. Der modale Aspekt des Vertrauens

Der undefinierbare Kern des Vertrauenspekts, den Dooyeweerd für heutige Ohren vielleicht irreführend als Glaubensaspekt bezeichnete, kann wohl am besten mit *fiducia*, *confidence*, *faith*, etc. ausgedrückt werden.<sup>29</sup> Auch hier, ebenso wie beim Ausdruck »Leben« oder »Geschichte«, kann sich leicht eine Verwechslung von faktischem Was und modalem Wie aufdrängen. In Übereinstimmung mit dem bisher Gesagten beziehen sich diese Bezeichnungen des fiduziären Aspekts aber *nicht* in erster Linie auf einen Bewusstseinsakt bzw. auf eine mehr oder weniger kognitiv-epistemisch gesicherte Glaubenseinstellung zur Welt. Der modale Sinnkern von Vertrauen steht somit

<sup>27</sup> Dooyeweerd unterscheidet und analysiert deren fünfzehn, es könnten prinzipiell aber auch mehr oder weniger sein.

<sup>28</sup> Auch P. Tillich hat diese »primitive« Bedeutung im Auge, wenn er vom »tributiven« Charakter von Recht und Gerechtigkeit spricht. Cf. Paul Tillich, *Liebe, Macht, Gerechtigkeit*, Tübingen 1955, 63–64. »Tribution« wäre dem von Dooyeweerd nur ungern verwendeten Ausdruck »Retribution« denn auch vorzuziehen – er vermeidet die einseitig strafrechtlichen Konnotationen – wenn es sich dabei nicht um einen Neologismus handelte.

<sup>29</sup> Cf. Herman Dooyeweerd, *Die Philosophie der Gesetzesidee und ihre Bedeutung für die Rechts- und Sozialphilosophie*, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 53, 3; 4 (1967), 1–30; 465–513, 4. An dieser Stelle ist auch von der »pistischen« Dimension der Erfahrung die Rede. Vielleicht hat Dooyeweerd hier vom Hebräischen her gedacht – in dem bekanntlich nicht scharf zwischen Glauben und Vertrauen geschieden wird – aber Griechisch formuliert.

auch nicht in Kontrast zu ›Meinen‹ oder ›Hoffen‹ auf der einen Seite, und ›Wissen‹ auf der anderen Seite. Diese Auffassung würde das Wie eines irreduziblen Aspekts des menschlichen Erfahrungshorizonts und Lebensvollzugs namens Vertrauen bloss wieder mit dem Was eines logisch-begrifflich objektivierten Sachverhaltes, d.h. mit einer subjektiven mentalen Einstellung, deren Korrelat ein objektiv-propositionaler Gehalt ist, verwechseln. Dann gerät aber aus den Augen, dass Glauben, Meinen, Hoffen *und* Wissen Vertrauen in die Erkennbarkeit unserer Welt immer schon implizit voraussetzt.

Auch ist mit den erwähnten Ausdrücken *fiducia*, *faith*, etc. nicht notwendig eine *positive Zukunftserwartung* verbunden. Vielmehr verweisen sie die philosophische Analyse von Vertrauen auf das unhintergehbare Moment der (Un)gewissheit in *jedem* möglichen Lebensvollzug und Weltzugang. Vertrauen als universaler Modus der Erfahrung und des Lebensvollzugs ist vorausgesetzt in allem Tun und Lassen – etwa als Vernunftglaube, wo Welt ›intelligibel‹ gemacht oder wissenschaftlich erschlossen werden soll, oder als Gemeinschaftsvertrauen, wo zwischenmenschliche und institutionelle Beziehungen existieren sollen, oder als Selbstvertrauen, wo ein ›Ich‹ statt ein ›Es‹ sein soll. Doch versteht es sich von selbst, dass jeder (mögliche) Ausgangspunkt einer Erkenntnis oder eines rationalen Arguments, wie überhaupt eines jeden individuellen oder gemeinschaftlichen Lebensvollzugs, aus verschiedenen Ursachen und Gründen erschüttert und unsicher werden kann. Wie Descartes *cogito* oder ›Ich denke‹, das ein unlimitedes Vertrauen in die Gewissheit des logisch-rational Unbezweifelbaren zum Ausdruck bringt, kann auch (das Vertrauen in) jede Gemeinschaft und soziale Ordnung zerbrechen.

Daraus folgt: Die universale Strukturnorm des fiduziären Aspekts hat die adäquate Unterscheidung zwischen Gewissem und Ungewissem, zwischen Verlässlichem und Unverlässlichem, Vertrauenswürdigem und Nicht-vertrauenswürdigem im Blick. *Alles* was uns von innen oder aussen entgegenkommt, und *alles* was wir selbst hervorbringen, untersteht dieser Norm. Demzufolge ist das einzige, was im Leben gewiss ist, dass wir – besser oder schlechter – zwischen Gewissem und Ungewissem unterscheiden müssen.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Damit ist auch impliziert, dass menschliches Leben nicht *per se* als ›ungesichert‹ bezeichnet werden kann. ›Unsicherheit‹ wird erst zum Problem, wo, aus welchen Ursachen und Gründen auch immer, nicht adäquat zwischen Gewissem und Ungewissem, bzw. zwischen Vertrauenswürdigem und Nichtvertrauenswürdigem unterschieden werden kann. Dieses Nicht-unterscheiden-können kann je nach Situation tiefer oder weniger tief gehen. Aber dass menschliches Leben nicht *instinkt-gesichert* ist, stellt so betrachtet noch keinen Mangel oder Defizit dar, sondern zeichnet gerade Leben als menschliches Leben aus. Umgekehrt ist hier aber auch ausgeschlossen, dass

Das gilt auch für das ›absolut‹ Vertrauenswürdige in den Religionen. Vertrauen gibt es nicht ohne angemessenes oder unangemessenes Vertrauen. Alles menschliche Leben spielt sich zwischen diesen beiden normativen Polen ab. Deren Unterscheidung nehmen wir aber unweigerlich unter distinkten Gesichtspunkten oder Aspekten vor, etwa zwischen dem was sensorisch-psychisch, logisch-analytisch, historisch-kulturell, sozial, ökonomisch, ästhetisch, rechtlich, moralisch und religiös gewiss (vertrauenswürdig) oder ungewiss (nicht vertrauenswürdig) ist. Diese Vertrauenshinsichten sind dabei nicht nur auf ›Welt‹ gerichtet, sondern korrelieren immer auch mit einer entsprechenden Form von Selbstvertrauen.<sup>31</sup>

Damit tritt ein letzter wichtiger Punkt hervor, auf den in diesem Abschnitt noch etwas ausführlicher eingegangen werden soll. Weiter oben wurde gesagt, dass normative Aspekte der Erfahrung zugleich konstitutive und regulative Bedeutung für das gelingende menschliche Leben haben. Wir müssen zwischen Gewissem und Ungewissem unterscheiden (fiduziärer Aspekt), zwischen Recht und Unrecht (juridischer Aspekt), zwischen Liebe bzw. solidarischer Zuwendung und aggressiver Indifferenz oder Zurückweisung (moralischer Aspekt), zwischen Exzess und dem Vermeiden von Exzess (ökonomischer Aspekt), zwischen Widersprüchlichem und Nichtwidersprüchlichem (logisch-analytischer Aspekt), etc. Gelingendes Leben kann nur vollzogen werden, wenn die Individuen und Gemeinschaften einer Gesellschaft in allen diesen Hinsichten (zumindest manchmal) die richtigen Unterscheidungen treffen. Diese Hinsichten treten nun wohlgemerkt nicht ›nebeneinander‹ auf, sondern sind analogisch miteinander verbunden: Rechtsvertrauen oder -gewissheit steht Rechtsungewissheit gegenüber, Liebesvertrauen oder -gewissheit steht im Kontrast zu Liebesungewissheit, logische Gewissheit im Gegensatz zu logischer Ungewissheit, etc.

Aber nun lässt sich diese Reihe normativer Gegensätze im Aspekt des Vertrauens fortsetzen in den Bereich der pränormativen (›natürlichen‹) Aspekte der Erfahrungswirklichkeit. Wir sprechen von

---

ein subjektives Streben nach Allbeherrschung der Um- und Mitwelt die strukturelle Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen Gewiss und Ungewiss aufheben könnte.

<sup>31</sup> Wenn ich recht sehe, entspricht in der breitangelegten Studie von Godfrey das Vertrauen in unser subjektives Vermögen, in allen genannten Hinsichten das Vertrauenswürdige vom Nichtvertrauenswürdigen *prinzipiell* (*de facto* freilich nicht immer zuverlässig) unterscheiden zu können, dem was er selber ›openness-trust‹ nennt; z.B. Godfrey, Trust, 293. Je mehr ein solches Vertrauen fehlt oder dessen Möglichkeit bestritten wird, desto mehr verschiebt sich das Bild in Richtung eines ›nihilism of understanding and motivation and a skepticism of thought.‹ (295)

lebenden und von toten Elementen einer Denktradition oder Stilrichtung (biotische Analogie), um von der geistigen Kohäsion einer Gesellschaft (physische Analogie), etc. Sinn und Bedeutung dieser *prima facie* empirisch-deskriptiven Ausdrücke sind hier zugleich normativer Art, da sie sich nicht primär auf biotische oder physische, sondern auf soziokulturelle Aspekte eines in sich komplexen, multimodalen Sachverhaltes beziehen. An toten Traditionselementen und veralteten Lebensformen kann man sich nicht verlässlich orientieren. Aber wann ist eine Tradition und das Vertrauen in sie tot? Wissenschaftliche Theorien, historische Rechtstraditionen und religiöse Dogmen und Institutionen vergehen nicht von selbst, und soziale Anomie ist nicht dasselbe wie physische Entropie. Solche Dinge stehen in unverbrüchlichem Zusammenhang mit kulturellen und logisch-theoretischen Handlungsnormen. Man kann sie deshalb als Artefakte bezeichnen. Dennoch lassen sie sich nicht einfach per Dekret oder Willensentscheidung in die gewünschte Form bringen. Lebendiges Vertrauen in Begriffe, Gemeinschaftsformen und Institutionen lässt sich nicht planmässig ›herstellen‹. Alle diese Dinge haben in modaler Hinsicht immer auch eine ›organische‹ Dimension, ein ›Eigenleben‹, das nicht im planenden Herstellen und Handeln führender ›kultureller Organe‹ aufgeht. Denn schliesslich sind bisher noch alle menschlichen Zivilisationen untergegangen. Biotische Analogien in der modalen Struktur von Vertrauen und allen anderen normativen Aspekten der Erfahrung haben somit ihren kulturellen und spirituellen Sinn. Dennoch, oder gerade deshalb, müssen sie von ›natürlichen‹ (biotisch qualifizierten) Prozessen qualitativ unterschieden werden.

Normativ verlässliche Orientierung an natürlichen Analogien im Bereich von Kultur und Gesellschaft erscheinen so gesehen als kaum vermeidbar.<sup>32</sup> Dagegen könnte nun vielleicht eingewendet werden, dass die aufgeführten Analogien (›tote‹ Theorien oder Traditionselemente) auf blossen Redeweisen beruhen, auf die man ebenso gut verzichten könnte. Dagegen spricht aber schon die Tatsache, dass es sich bei diesen Ausdrücken ihrerseits um tote (!) Metaphern handelt. Modale Analogien lassen sich nicht so leicht umgehen; selbst noch der Ausdruck der ›Metapher‹ (Gr. *meta-phéro*, hinübertragen) basiert schliesslich auf einer räumlichen Analogie in der sprachlichen Dimension menschlicher Erfahrung. Man müsste deshalb schon auf Sprache überhaupt verzichten können, um solchen Analogien und

<sup>32</sup> Weitere Beispiele dafür sind schnell bei der Hand, so etwa der Begriff einer ›mechanischen‹ Kausalität, der ohne die Analogie zur Maschine als kulturellem Artefakt nicht zu denken ist.

der Frage nach ihrer Verlässlichkeit in Leben und Denken auszuweichen. Kurzum: die modale Struktur von Vertrauen scheint die Struktur der pränormativen Aspekte notwendig vorauszusetzen und in sich zu ›enthalten‹. Normativ verlässliche Orientierung in unserer Welt basiert auf der vortheorietischen Intuition ›natürlicher Analogien, die sich nicht – trotz des Ideals einer tiefeingewurzelten westlichen Denktradition – in ein reines Sein und ein reines Sollen auseinanderziehen lassen.

Der psychische Aspekt des Fühlens und Empfindens, die affektive Dimension der Erfahrungswirklichkeit, spielt hier zweifellos eine entscheidende Rolle. In unserem Diskussionszusammenhang zeigt sich die Bedeutung dieses Aspekts besonders in der wiederkehrenden Frage, ob Vertrauen eher ein Urteilen oder ein Fühlen ist. Auf dem Hintergrund des vorliegenden Denkansatzes existiert nun jedoch nicht die geringste Notwendigkeit, sich entweder für das eine oder das andere entscheiden zu müssen. Denn der irreduzible Sinnkern von Vertrauen hat unverbrüchliche strukturelle Analogien sowohl im affektiven wie im logisch-analytischen Aspekt der Erfahrung. Man kann sich das folgendermassen klar machen: Ein konkreter Vertrauens- oder Glaubensakt muss weder gefühlt noch logisch-analytisch als solcher identifiziert werden um tatsächlich vorzuliegen.<sup>33</sup> Aber wenn (erschüttertes) Vertrauen weder gefühlt noch logisch objektiviert werden *könnte*, wäre der vermeintlich irreduzible Sinnkern von Vertrauen einfach leer. Gefühltes Vertrauen bzw. empfundener Vertrauensverlust und Angst braucht nun wohlverstanden nicht auf einem expliziten oder auch nur impliziten Urteil der (mangelnden) Vertrauenswürdigkeit von x zu beruhen. Dennoch hat es durchaus intentionalen Charakter. Das heisst, es ist immer auf etwas gerichtet und somit nichts ›rein‹ Natürliches, das allein mit kausal-psycholo-

<sup>33</sup> Der Atomphysiker Werner Heisenberg, *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik*, München 1988, 113, verweist auf eine Geschichte, die sein Kollege Nils Bohr zu erzählen pflegte, und die diesen Punkt anschaulich illustriert. Die Anekdote handelt von einem Mann, der ein Hufeisen über der Eingangstür seines Hauses angebracht hatte. Als ein Bekannter ihn fragte, ob er denn so abergläubisch sei zu glauben, dass ihm das Hufeisen Glück bringe, antwortete er: »Natürlich nicht; aber man sagt doch, dass es auch dann hilft, wenn man nicht daran glaubt.« Was ist hier schiefgelaufen? Die logisch-analytische Selbstdistanzierung vom psychischen Aspekt des Vertrauens bzw. Glaubens verweist auf ein logisch qualifiziertes ›Wissen‹ des Mannes, das eben diesen Aspekt zwar voraussetzt, ihn aber zugleich subjektiv unsichtbar macht. Der performative Selbstwiderspruch, der aus dieser geistigen Haltung resultiert, könnte als Folge eines logizistischen Hypervertrauens bezeichnet werden, das sich auf alles mögliche, auf wissenschaftliche Theorien nicht weniger als auf die Wirkung von Glücksbringern, erstrecken kann.

gischen Begriffen geklärt werden könnte.<sup>34</sup> Die logisch-analytische Identifizierbarkeit bzw. Unterscheidbarkeit dieses Etwas als etwas ist vielmehr die Voraussetzung für die Frage nach dessen Vertrauenswürdigkeit, d.h. der sachlichen Adäquatheit und normativen Rechtfertigung unseres Vertrauens in x. Diese Frage muss und kann sich nicht immer und überall gleich stellen; das ›Gesetz‹ der Liebe verlangt etwas anderes von uns als das ›Gesetz‹ des ökonomischen Vorteils oder das ›Gesetz‹ der politischen Gerechtigkeit.

Freilich, wie wir uns lebenspraktisch an allgemein-modalen ›Gesetzen‹ und normativen Prinzipien orientieren, hängt von den vorfindlichen Umständen und den typisch-relevanten, situationsbestimmenden Normen ab. Modale Normen entfalten ihre orientierende Kraft nicht *in abstracto*, sondern immer in situationsspezifischer und kulturell-historisch positiver Form. Und hier beginnen offensichtlich auch die Schwierigkeiten. Denn allgemein-modale ›Gesetze‹ und Normen werden von Menschen *nicht* automatisch richtig erfasst und positiviert. Das kann sehr verschiedene Ursachen und Gründe haben. Oft wird z.B. deren strukturelle Sinngehalt aus ideologischen oder religiösen Gründen verzerrt oder gänzlich negiert. So hat zum Beispiel das modale Gesetz des Werdens und Vergehens – ›Alles was entsteht, vergeht‹ –, dem jede physische Struktur als solche unterliegt, nicht nur rein konstitutiven oder fundierenden Charakter. Je nach Epoche und vorherrschendem religiösen Bewusstsein kann dieses Gesetz zur Leitnorm einer bestimmten Lebensorientierung oder Weltanschauung werden, die dem Gesellschaftsprozess eine eigene Richtung verleiht. Dass alle Dinge im physischen und biotischen Universum insofern gleich sind, dass das ›Höchste‹ wie das ›Niedrigste‹ dem Gesetz von Werden und Vergehen unterliegt, kann einerseits zum spirituell wirkmächtigen ›natürlichen‹ Symbol für kreatürliche Gleichheit und Mitgefühl werden.<sup>35</sup> Wird der strukturelle Sinnkern des physischen Aspekts von Energie/Materie jedoch von allen anderen Aspekten der Erfahrung getrennt und damit wörtlich verabsolutiert – so dass das einzige, was Bestand hat, die Gewissheit ist, dass letztlich nichts Bestand hat und alles ›im Fluss‹ ist – steht die permanente Revolution, der Klassenkampf, die ›Anarchie der Meinungen‹ (W. Dilthey), oder

<sup>34</sup> Mit Dooyeweerd *et al.* könnte man deshalb sagen, dass ein konkreter Vertrauensakt fiduziär qualifiziert, aber psychisch-affektiv fundiert ist. Vertrauen ›beginnt‹ im Gefühlsaspekt, aber endet nicht dort.

<sup>35</sup> Vgl. die Zeilen aus Robert Burns Gedicht ›To a Mouse, on Turning Her Up in Her Nest with the Plough‹ (1785): »I'm truly sorry man's dominion / Has broken Nature's social union, / And justifies that ill opinion / Which makes thee startle / At me, thy poor, earth born companion / And fellow mortal!«

schlicht ein existentieller Selbstwiderspruch vor der Tür. Da nun schon allein die Vorstellung solcher Dinge schwer auszuhalten ist, droht zugleich jedoch die umgekehrte Entwicklung, die Voegelin als Re-Divinisierung des Kosmos und der Gesellschaft bezeichnet hatte. Damit gemeint ist eine Entwicklung des Denkens, die auf die ›Entgöttlichung‹ des antiken Kosmos und des imperialen Herrschers durch ein jüdisch-christliches Gottes- und Weltverständnis so reagiert, dass sie dem Menschen eine neue Identität im ›rein‹ diesseitig verstandenen Wirklichkeits- oder Gesellschaftsganzen verspricht.<sup>36</sup> Das kann auf verschiedene Weise geschehen. Oft wurden biotisch-organische Analogien zur weltanschaulich-ideologischen Plausibilisierung eines solchen Wirklichkeits- und Gesellschaftsvertrauens herangezogen.<sup>37</sup> Die Vollendung des Menschen (eines bestimmten Typs) in und durch ›die‹ Gesellschaft oder ›den‹ Staat anstatt durch die göttliche Gnade im Tod wurde nun nicht nur in immanent-totalitären Ganzheitsideologien verkündet, sondern entsprach gemäss Voegelin einem evolutionistischen Grundzug des neunzehnten Jahrhunderts überhaupt. Der Sinn einer philosophischen Analyse modaler Strukturen der Erfahrung besteht unter anderem darin, solche Entwicklungen begrifflich präzise nachzeichnen zu können.

## 6. Keine modalen Aspekten ohne konkrete Phänomene:

### ›Gesetz‹ und ›Subjekt‹

Bisher war ausführlich von modalen Aspekten der Erfahrungswirklichkeit und des menschlichen Lebensvollzugs im Ganzen die Rede. Diese machen aber nur die eine Seite der Medaille aus. Auf der anderen Seite sind die unerschöpflich variablen, konkreten Natur- und Kulturphänomene, die durch sie ermöglicht werden. Dooyeweerd denkt die beiden Seiten in strikter und unverbrüchli-

<sup>36</sup> Cf. Eric Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik: Eine Einführung*, München 1959, 176. Für Voegelin verstärkt das ›schwache Band‹ des christlichen Glaubens die Last einer ›kosmischen‹ Ungesicherheit des Daseins noch zusätzlich. Er schreibt: »Das Leben der zu Gott hin geöffneten Seele, das Warten, die Zeiten der Dürre und Matigkeit, der Schuld und Betrübnis, der Zerknirschung und Reue, der Verlassenheit und der gläubigen Hoffnung, der stillen Regungen von Liebe und Gnade, zitternd an der Schwelle einer Gewissheit, die, wenn sie gewonnen, ein Verlust ist, – gerade die Schwerelosigkeit dieses Gewebes mag sich als zu schwere Belastung für Menschen erweisen, die auf handfesten Besitz aus sind.« (ebd.)

<sup>37</sup> Die Grundlegung eines ›organisch-ganzheitlichen‹ Wissenschaftsverständnisses in der deutschen Romantik wird in Kristian Köchy, *Ganzheit und Wissenschaft: Das historische Fallbeispiel der romantischen Wissenschaft*, Würzburg 1997, detailliert nachgezeichnet.

cher Korrelation.<sup>38</sup> Seinem religiösen Denkhorizont als überzeugter Calvinist und professionellen Hintergrund als Rechtstheoretiker entsprechend, gibt es für ihn keine ›Gesetze‹ ohne ›Subjekte‹. ›Subjekt‹ ist dabei alles, was faktisch (möglich) ist und in seiner typischen Funktionsweise durch modale ›Gesetze‹ bzw. Normen bestimmt ist. Die Ordnung der faktischen Dauer und die Ordnung der modalen Geltung werden nicht unabhängig von einander, sondern als strikt korrelierende Dimensionen menschlichen Bewusstseins gedacht.

Nun unterstehen selbstverständlich nicht alle Dinge den modalen ›Gesetzen‹ und Normen auf dieselbe Weise. Naturphänomene wie Feuer und Eis sind in spezifischer Weise durch physische Gesetze bestimmt. Sie sind zuerst physische ›Subjekte‹ bzw. durch entsprechende ›Subjektfunktionen‹ bestimmt. Ihr inneres ›Konstruktionsprinzip‹ ist nicht primär quantitativ-arithmetischer oder räumlich-geometrischer Art, selbst wenn der physische Aspekt natürlicher Ereignisse den quantitativen und den räumlichen Aspekt von Zahl und Raum im Aufbau menschlicher Erfahrungswirklichkeit unweigerlich voraussetzt. Gerade aufgrund seiner typischen Subjektfunktionen im physisch-chemischen Aspekt kann Feuer nun durch ›höherstufig‹ qualifizierte Subjekte wie Menschen auch für historisch-kulturelle Zwecke erschlossen werden. Feuer ist ›in Wirklichkeit‹ also keineswegs etwas bloss Physikalisches,<sup>39</sup> sondern ebenso ein – freilich äusserst zwiespältiges – Kulturgeschenk der Götter. Dinge wie Feuerproben und Kühlboxen sind im Gegensatz zu natürlichen Phänomenen wie Frost und Gewitter in pränormativen Subjektfunktionen fundiert, die aber nach kulturellen Normen objektiviert wurden.<sup>40</sup>

Zwei Konsequenzen folgen unmittelbar. Das Auftreten von natürlichen wie gesellschaftlichen Dingen, Ordnungsstrukturen und Prozessen ist immer auch an *typische* – und nicht bloss an allgemein-modale – Gesetze und Normen gebunden, die allein für diese Art von x gelten. Zudem gilt für Gesellschafts- und Kulturphänomene,

<sup>38</sup> Dadurch ausgeschlossen ist sowohl ein ›platonischer‹ Universalien- oder Ideenrealismus wie auch ein moderner Nominalismus, dem bloss konkrete Einzel Dinge als ›wirklich‹ gelten.

<sup>39</sup> Die Abstraktion physikalischer Strukturgesetze unserer Erfahrungswirklichkeit verdankt sich nicht primär der ›natürlich‹-kausalen Entwicklung des menschlichen Gehirns, obwohl Abstraktion als konkrete Tätigkeit und Vermögen eine solche Entwicklung voraussetzt, sondern vielmehr der historisch-kulturellen Erschliessung der Möglichkeiten theoretisch-begrifflich Denkens.

<sup>40</sup> H. Berman weist auf die Feuerprobe als Teil der germanischen Rechtspraxis des ›Gottesurteils‹ hin: »[...] wenn die Verbrennungen richtig vertheilt, war man exkulpirt.« Harold J. Berman, *Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition*, Frankfurt a.M. 1991, 97.



wie eben nochmals hervorgehoben wurde, dass ihr Wesen nicht »natürlich« vorgegeben ist, sondern dass sie erst durch formative Gestaltung oder Positivierung der sie typisierenden normativen Strukturprinzipien auftreten und aufrechterhalten werden können.

Der moderne Rechtsstaat, beispielsweise, wird durch eine typische Konfiguration modaler Aspekte ermöglicht, unter denen der rechtliche Aspekt hervortritt und leitende Bedeutung annimmt.<sup>41</sup> Doch dieser rechtliche Aspekt menschlichen Daseins erschöpft sich nicht in den faktischen Institutionen und Praktiken des rechtlich-politischen Gemeinwesens oder der »Zentralgewalt«. Eine solche »positivistische« Auffassung der Dinge würde darauf hinauslaufen, dass ein Staat seine historischen und rechtlichen Ermöglichungsbedingungen in sich selber tragen und somit gewissermassen *causa sui* sein könnte. Das ist aber nicht nur theoretisch widersinnig, sondern hat auch sonst unschöne, weil potentiell totalitäre Konsequenzen, da dann eben keine normativen Rechtsprinzipien »über« dem vorfindlichen Staatswesen »existieren« könnten, aufgrund derer die rechtspolitische (Un)Ordnung einer Gesellschaft als ungerecht oder sonst wie normativ deformiert kritisiert und bekämpft werden könnte. Ein faktisches Gemeinwesen mit seinen bestehenden Regeln und Gesetzen (Was) kann nicht mit Recht und Gerechtigkeit in modalem Sinn (Wie) identifiziert werden, ohne dass die Legitimität und damit auch die Vertrauenswürdigkeit dieser Gemeinschaft gleichzeitig in Frage gestellt ist.

Die grundlegende Unterscheidung zwischen »Subjekt« und »Gesetz« ist kein idiosynkratisches Merkmal unseres Denkansatzes. Sie findet sich auch im Herzen antiker, mittelalterlicher und moderner Naturrechtstheorien. Das ist nun nicht weiter erstaunlich, wenn, wie hier vorgeschlagen, jede faktisch bestehende politische Rechts(un)ordnung einem qualitativ anderen »Gesetz« untersteht, das die Bedingung der Legitimität und Vertrauenswürdigkeit dieser Ordnung umfasst.<sup>42</sup> Gleichzeitig muss aus modaler Perspektive *gegen* das traditionelle und moderne Naturrechtsdenken aber eingewendet werden, dass der Rekurs auf vermeintliche Prinzipien einer »höheren« Gerechtigkeit der Moral keine theoretische adäquate Grundlage für die Kritik an der politischen Rechts(un)ordnung einer ausdifferen-

<sup>41</sup> Genau gesprochen ist der moderne Rechtsstaat als historisch-kulturelles Artefakt gemäss Dooyeweerd im historischen Aspekt *fundi*ert, aber durch den juristischen Aspekt qualifiziert. Vgl. dazu kritisch Jonathan Chaplin, Herman Dooyeweerd. Christian Philosopher of State and Civil Society, Notre Dame 2011, 167ff.

<sup>42</sup> Diese antipositivistische Implikation eines universalen Rechtsaspekts des sozialen Lebens wird ebenso von Berman, Recht und Revolution, 138, unterstrichen.

zierten Gesellschaft bieten kann.<sup>43</sup> »Moralische« Kritik und Reformen können die Vertrauenswürdigkeit einer Staatsordnung nicht verbessern. Denn in einer ausdifferenzierten Gesellschaftsordnung ist der Staat eben in erster Linie durch rechtlich-politische und nicht etwa durch »moralische« Normen typisiert, wie dies etwa Familien-, Verwandtschafts-, Nachbarschafts-, Freundschaftsbeziehungen und Lebenspartnerschaften sind. Der moderne Rechtsstaat kann nicht von derselben Art sein wie eine zivilgesellschaftliche Fürsorgegemeinschaft oder eine Gemeinschaft von »Ich und Du«.<sup>44</sup> Moralische Kritik am politischen Gemeinwesen misst den Staat irrtümlich an der strukturellen Solidaritäts- oder Liebesnorm eines anderen, »moralischen« Gemeinschaftstyps. Oder sie muss unmittelbar auf eine transzendente »Ur-Norm« rekurren, die den modalen Horizont menschlichen Daseins gleichsam übersteigt. Die erste Option kommt einer so wohlmeinenden wie irregeleiteten Moralisierung bzw. Idealisierung von Politik gleich – mit der umgekehrt eine Politisierung und Verrechtlichung von Ich-Du-Beziehungen einhergeht.<sup>45</sup> Beides schadet dem Vertrauen, das wir in den Staat als rechtspolitisch qualifizierte Gemeinschaft haben können (sollten). Die zweite Option basiert dagegen auf einer konzeptuellen Unmöglichkeit. Denn jeder theoretische Bezug auf eine transzendente Ur-Norm ist immer schon eine implizite oder explizite Positivierung derselben im Horizont des einen oder anderen modalen Erfahrungsaspekts bzw. einer typischen Interaktionssituation.

## 7. Die normative Strukturtypik von Vertrauen

Was impliziert das bisher Gesagte nun für die unzählig vielfältigen, konkreten Vertrauensformen und -feldern in unserer Erfahrung? Wenn es zutrifft, dass jede Sphäre einer ausdifferenzierten Gesellschaft ihre eigenen strukturtypischen Interaktionsverhältnisse, Beziehungs-

<sup>43</sup> So auch Brunner, *Gerechtigkeit*, Zürich 1943, 150.

<sup>44</sup> Autoritätsverhältnisse in Kirche und Staat, etc., sind durch *Super-* bzw. *Subordination* der Interaktanten, Ich-Du-Beziehungen aber durch Koordination der Beziehungsglieder qualifiziert. Dieser wichtige Unterschied wird von Godfrey m.E. nun aber so stark ontologisiert, dass er die kulturhistorische Tatsache der Interdependenz der jeweiligen Sphären und ihren spezifischen Vertrauentypen aus den Augen zu verlieren droht. Durch die Zerschlagung »feudaler« Strukturen eröffnet z.B. die Entstehung des modernen Nationalstaats auch weit mehr Möglichkeiten für Ich-Du-Beziehungen als frühere gesellschaftspolitische Arrangements.

<sup>45</sup> So auch Godfrey: »The threat to the worth of I-thou trust comes, as it were, from outside, from an interest in having I-thou trust cover all the dimensions of trust.« Godfrey, *Trust*, 159.

und Gemeinschaftsformen ausbildet, dann sind letztere ihrerseits von entsprechenden Vertrauensformen und -normen getragen, die nicht aufeinander zurückgeführt werden können. »Proper trust« oder »eigentliches Vertrauen« kann nicht immer und überall dasselbe bezeichnen, wenn verschiedene persönliche und gesellschaftliche Güter im Spiel sind.<sup>46</sup> Die Frage »Was tun wir, wenn wir vertrauen?« kann dann nicht von diesen spezifischen Kontexten abgelöst werden. Was alle diese typisch verschiedenen Vertrauenskontexte oder -verhältnisse miteinander gemeinsam haben, kann dann aber auch nicht an dem einem oder anderen dieser Kontexte festgemacht werden. Es ist theoretisch wie praktisch nur abwegig, einen bestimmten Beziehungstypus bzw. eine bestimmte Interaktionssituation – z.B. die zwischen Kleinkind und primärer Bezugsperson, die zwischen ökonomisch-»rationalen« Subjekten, oder die zwischen »Fremden« – als Paradigma für Vertrauen »überhaupt« zu nehmen. Verschiedene Arten von sozialen Vertrauensbeziehungen unterstehen ihren eigenen strukturtypischen Normen, die nicht unter eine allgemeine rational-ökonomische oder rational-moralische Metanorm zu bringen sind, ohne dass die realen Unterschiede zwischen konkreten Beziehungs- und Vertrauentypen begrifflich nivelliert werden – und damit dem menschlichen Lebenshorizont theoretische Gewalt angetan wird. Was im einen Kontext normativ adäquat oder »rational« ist, muss es im anderen nicht sein. Semiotisch qualifiziertes Vertrauen in die Wegbeschreibung eines Fremden<sup>47</sup> ist nicht dasselbe wie politisch qualifiziertes Vertrauen in eine Regierungsvertreterin, oder dasselbe wie ökonomisch qualifiziertes Vertrauen in ein bestimmtes Unternehmen, etc. Keines dieser Vertrauen ist *per se* grundlegender als andere Vertrauentypen. Menschliches Leben in einer ausdifferenzierten Gesellschaft basiert auf ihnen allen bzw. bringt sie erst hervor. Vertrauen – als modales »Phänomen« – ist eben nicht *ursprünglich* an diesen oder jenen, ökonomischen, politischen, moralischen, etc. Vertrauensverhältnissen zu fassen.

Abschliessend und zur nochmaligen Verdeutlichung: Politischen Verantwortungsträgerinnen und Vertretern der Wirtschaft ist nicht in erster Linie moralisches Vertrauen entgegenzubringen, wenn das bedeutet, dass wir diesen Menschen so begegnen, wie wir uns gegenüber Freunden, Lebenspartnern und anderen Personen, die uns

<sup>46</sup> Vgl. Annette Baier, Trust and Antitrust, in: Ethics 96, 2 (1986), 231–260, 235.

<sup>47</sup> »Semiotisch« qualifiziert, weil dieselbe Funktion auch von einem Wegweiser übernommen werden könnte.

»nah und lieb« sind, verhalten (sollten).<sup>48</sup> Verschiedene Vertrauensstypen haben vielmehr ihre eigenen normativen Rechtfertigungsbedingungen oder »justification conditions«.<sup>49</sup> Daraus folgt natürlich nicht, dass wir zu (anderen) Politikerinnen und Wirtschaftsvertretern keine Freundschaftsbeziehungen eingehen sollten. Es ist vielmehr bloss gesagt, dass die empirischen und normativen Bedingungen, unter denen in einer *typischen* Situation Vertrauen gelingen oder misslingen, angebracht oder verfehlt sein kann, sachlich adäquat unterschieden sein wollen. Die Vergabe und Entgegennahme von Vertrauen verlangt nach kompetenten und verantwortlichen Subjekten, welche die normative Salienz einer vertrauensrelevanten Situation richtig einschätzen (lernen können). Grundlegend für eine solche Einschätzung ist die – meist intuitiv vorgenommene – Unterscheidung distinkter modaler Aspekte der Erfahrung bzw. deren typisches Zusammenspiel in einer konkreten Situation des Vertrauens-gebens und -nehmens. Die theoretische Nivellierung solcher Aspekte in Wissenschaft, Philosophie und Theologie widerspricht dem menschlichen Lebensvollzug in seiner irreduziblen Vielgestaltigkeit und ist daher letztlich zum Scheitern verurteilt.

---

<sup>48</sup> Mit dieser Verwendung des Ausdrucks »moralisch« folge ich einem anderen, enger gefassten Sprachgebrauch als dem oft üblichen, der »moralisch« synonym mit »gut« oder »richtig« in einem vermeintlich transmodal-generischen Sinn verwendet.

<sup>49</sup> Vgl. Karen Jones, Trust as an Affective Attitude, in: *Ethics* 107, 1 (1996), 4–25, 4.

## Literatur

- Agamben, Giorgio. Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung, Frankfurt a.M. 2010.
- , Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita, Torino 1995.
- Baier, Annette, Trust and Antitrust, in: Ethics 96, 2 (1986) 231–260.
- Berman, Harold J. Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition, Frankfurt a.M. 1991.
- Brunner, Emil. Gerechtigkeit, Zürich 1943.
- Chaplin, Jonathan, Herman Dooyeweerd. Christian Philosopher of State and Civil Society, Notre Dame 2011.
- Cooper, Barry, The Political Theory of Eric Voegelin, Lewiston 1986.
- Dahlstrom, Daniel O. Das logische Vorurteil. Untersuchungen zur Wahrheitstheorie des frühen Heidegger, Wien 1994.
- Dooyeweerd, Herman, Die Philosophie der Gesetzesidee und ihre Bedeutung für die Rechts- und Sozialphilosophie, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 53, 3; 4 (1967) 1–30; 465–513.
- , A New Critique of Theoretical Thought. 4 Bde., Lewiston 1997.
- , Reformation and Scholasticism in Philosophy. The Greek Prelude, Bd. 1, Lewiston 2004.
- Feyerabend, Paul K., Die Vernichtung der Vielfalt: Ein Bericht, Wien 2004.
- Godfrey, Joseph J., Trust of People, Words, and God: A Route for Philosophy of Religion, Notre Dame 2012.
- Habermas, Jürgen. Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats 1, Frankfurt a.M. 1992.
- Heidegger, Martin, Sein und Zeit. 19, Tübingen 2006.
- Heisenberg, Werner, Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik, München 1988.
- Horkheimer, Max/Theodor Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente 3, 2003.
- Jandl, Martin J. Praxeologische Funktionalontologie. Eine Theorie des Wissens als Synthese von H. Dooyeweerd und R.B. Brandom. Frankfurt a.M. 2010.
- Jones, Karen, Trust as an Affective Attitude, in: Ethics 107, 1 (1996) 4–25.
- Kant, Immanuel, Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hg. v. Wilhelm Weischedel, Zürich 1977.
- Köchy, Kristian, Ganzheit und Wissenschaft: Das historische Fallbeispiel der romantischen Wissenschaft, Würzburg 1997.
- Opitz, Peter Joachim/Gregor Sebba, The Philosophy of Order. Essays on History, Consciousness and Politics, Stuttgart 1981.

- Tillich, Paul, *Liebe, Macht, Gerechtigkeit*, übers. v. Gertie Siemsen u. Gertraut Stöber, Tübingen 1955.
- Voegelin, Eric, *Die kosmologischen Reiche des alten Orients - Mesopotamien und Ägypten*, Bd. OG 1, München 2002.
- , *Die Krise. Zur Pathologie des modernen Geistes*, Paderborn 2007.
- , *Die Neue Wissenschaft der Politik: Eine Einführung*, München 1959.
- , *Israel and Revelation*, hg.v. Maurice P. Hogan, Bd. 14, *Collected Works, Order & History* 1, Columbia 2001.
- Williamson, Oliver E., *Calculativeness, Trust, and Economic Organization*, in: *Journal of Law and Economics* 36, 1 (1993) 453–486.
- Wolterstorff, Nicholas, *Inquiring about God*, Cambridge NY 2010.
- Zuidervaat, Lambert, *Artistic Truth. Aesthetics, Discourse, and Imaginative Disclosure*, Cambridge UK 2004.

– Dr. Johannes Corrodi Katzenstein ist Privatdozent an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.



# Ergebnisbericht zur psychologischen Studie »Kommunikation des Vertrauens in der Seelsorge«<sup>1</sup>

*Regula Gasser*

»Wenn du mich jetzt fragen würdest: »welches sind die dichtesten Momente gewesen?« – das waren von den dichtesten Momenten, am Sonntagmorgen vor dem Gottesdienst mit Brot und Wein unterwegs zu sein und das einzelnen Patienten zu bringen (–) für die, die es gewünscht haben, und das ist (–) ja – das ist wunderbar gewesen (–) und (–) später haben wir nochmals das Gespräch gesucht (–) und es ist dann darum gegangen, ihre persönliche Situation jetzt mit dem Sakrament zu verbinden.«  
(Zitat eines Seelsorgers)

Die im folgenden Artikel dargestellten Ergebnisse zur empirisch-psychologischen Studie bilden einen Beitrag des interdisziplinären Teilprojekts »Kommunikation des Vertrauens«. Ein gleichnamiger Band zum Projekt, der sich damit befasst, wie Vertrauen in unterschiedlichen Berufsfeldern kommuniziert und stabilisiert wird, wurde von Prof. Dr. Ingolf U. Dalferth/PD Dr. Simon Peng-Keller bereits publiziert.<sup>2</sup>

Datenmaterial für die vorliegende psychologische Studie »Kommunikation des Vertrauens in der Seelsorge« bilden je sechs narrative Interviews mit katholischen und protestantischen Spitalseelsorgern und Pfarrern sowie acht narrative Interviews mit Angehörigen.<sup>3</sup> Die Angehörigen wurden alle von den befragten Seelsorgern unmittelbar nach dem Tod eines Ehepartners oder Kindes über einen längeren Zeitraum seelsorgerlich begleitet. Alle zwanzig Interviews dauerten ca. 90 Minuten. Die narrativen Interviews wurden anhand

---

<sup>1</sup> Ein ganz besonderer Dank gilt meinen Interviewpartnern, die mir in einer offenen und vertrauensvollen Weise Anteil an ihrem Erleben des Trauerprozesses oder an ihrer beruflichen Tätigkeit gegeben haben. In besonderer Weise danke ich denjenigen Seelsorgern, die mich in einer freundschaftlichen Verbundenheit im letzten Jahr in meiner Entscheidung begleitet haben, das Theologiestudium aufzunehmen.

<sup>2</sup> Simon Peng-Keller, Kommunikation des Vertrauens in der Seelsorge, in: Ingolf U. Dalferth/Simon Peng-Keller (Hg.), Kommunikation des Vertrauens, Leipzig 2012, 101–132.

<sup>3</sup> Die Interviews haben 2011 stattgefunden.



der von Lucius-Hoene und Deppermann<sup>4</sup> entwickelten Positionierungsanalyse ausgewertet. Dabei werden unter Positionierung zunächst ganz allgemein die diskursiven Praktiken verstanden, mit denen Menschen sich selbst und andere in sprachlichen Interaktionen auf einander bezogen als Personen her- und darstellen. Anhand diskursiver Praktiken werden Attribute, Rollen, Eigenschaften und Motive mit den eigenen Handlungen in Anspruch genommen und zugeschrieben, die ihrerseits funktional für die lokale Identitätsherstellung und Darstellung im Gespräch sind. Positionierungen sind Sprachhandlungen, mit denen Interaktanten sich soziale Positionen und Identitäten zuweisen.

Dank der nicht standardisierten und offenen narrativen Form dieser Interviews ist deutlich geworden, dass der Themenbereich zur ›Kommunikation des Vertrauens‹ nicht als isoliertes Einzelthema betrachtet und diskutiert werden kann. Vielmehr steht das Vertrauen in die Kirche und die kirchliche Seelsorge in einem komplexen Kontext von gesellschaftlichen Veränderungen, die mit einem Bedeutungswandel des christlichen Glaubens sowie einer zunehmenden Loslösung der Spiritualität aus dem religiösen Kulturkreis einhergehen. Mit der Heterogenisierung und Entstrukturierung der Lebenswelten scheint die Übernahme von verinnerlichten Werten und Normen in der heutigen Gesellschaft nicht mehr zu überzeugen. Stattdessen werden ›Identitätsentwicklung‹ und die ›autonome Persönlichkeit‹ zunehmend zum Sozialisationsziel erklärt. Dabei erhalten diese Forderungen einer vom kirchlichen Kontext entkoppelten Spiritualität immer wieder Aufwind durch publik gewordene Skandale in extremistischen Freikirchen oder in der katholischen Kirche.

Um die Ergebnisse dieser komplexen Zusammenhänge der vorliegenden Untersuchung besser verstehen und einordnen zu können, werden sie kapitelweise in die jeweiligen Kontexte verschiedener Einflussfaktoren gesetzt.

## 1 Vertrauensaufbau in Psychologie und Seelsorge

Als Sigmund Freud's Fallanalysen Ende des 19. Jahrhunderts grosses Aufsehen erregten, standen sich die neu begründete Psychoanalyse und die kirchliche Seelsorge sehr kritisch gegenüber. Inzwischen ist die Psychologie längst zum Bestandteil der Ausbildung in der

<sup>4</sup> Gabriele Lucius-Hoene/Arnulf Deppermann, *Rekonstruktion narrativer Identität. Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews*, Wiesbaden 2004.

Seelsorge geworden, so dass die seelsorgerliche Praxis in der Beratung bei Konflikt- und Krisensituationen selbstverständlich auf verschiedene psychologische Modelle zurückgreift. Auch ist im Zuge der zunehmenden Ökonomisierung des Gesundheitswesens bei Pflegenden das Bedürfnis gewachsen, in der Begleitung von sterbenden Patienten und ihren Angehörigen von der Spitalseelsorge Unterstützung bei psychosozialen Konflikten zu erhalten. Parallel dazu hat in den letzten Jahren auf dem Gebiet der Psychotherapie eine zunehmende ‚Spiritualisierung‘ stattgefunden. Dabei haben eine steigende Säkularisierung, Individualisierung und Globalisierung zu starken gesellschaftlichen Veränderungen geführt, die einen grösseren Bedarf an weltanschaulicher Orientierung deutlich machen. Als Folge davon ist ein fast unüberschaubarer Markt an Lebenshilfe- und Selbstverwirklichungsangeboten entstanden. In vielen Institutionen werden spirituelle Begleitungen zunehmend auch von anderen Berufsgruppen wie z.B. Pflegenden oder freiwilligen Helfern/innen übernommen. Diese Entwicklung ruft in der Praxis immer wieder Diskussionen bezüglich des Bezugspunkts und der Ausrichtung von seelsorgerlicher und spiritueller Begleitung hervor.

Obwohl Psychologie und Seelsorge eine ähnliche Absicht von Lebenshilfe verfolgen, bauen sie auf unterschiedlichen Menschenbildern auf. Diese lassen sich nicht einfach so miteinander vermischen. Die verschiedenen Denk- und Umgangsweisen kommen in ganz besonderem Ausmass im Umgang mit Tod und Sterben zum Ausdruck. Darauf wird später anhand einzelner Themenbereiche aus den Interviews im vierten Kapitel näher eingegangen. Wie sich ebenfalls an verschiedenen Seelsorgetagungen gezeigt hat, ermöglicht erst eine gezielte Reflexion und Transparenz der beiden Disziplinen eine fruchtbare Zusammenarbeit. Um die einzelnen in den Interviews angesprochenen Konflikte und Spannungsfelder besser zu verstehen, wurden im Projekt die Konzepte von Psychotherapie und Seelsorge vertiefter ausgearbeitet und in den Kontext der gesellschaftlichen Veränderungen gestellt.

## 1.1 Divergierende Vertrauenskonzepte von Psychologie und Seelsorge

Wie sich anhand eines Interviews mit einem in Psychotherapie und Seelsorge ausgebildeten Seelsorgeexperten zeigt, werden Unterschiede in Psychotherapie und Seelsorge in besonderer Weise bei der Vertrauenthematik deutlich. Wie die Auswertung zeigt, wird in der Psychotherapie Vertrauen im Wesentlichen durch einen psycho-

therapeutischen »Experten« aufgebaut. Durch qualifiziertes Fachwissen sowie praktische Erfahrung wird beim Patienten einerseits Vertrauen in ein bestimmtes therapeutisches Programm geweckt, das wissenschaftlich nachgewiesen innerhalb einer nützlichen Frist zu einer Linderung, Bewältigung oder einem verbesserten Umgang mit verschiedensten Symptomen und Konflikten führen soll. Zugleich wird dem Patienten in kreditierender<sup>5</sup> Weise die Fähigkeit attestiert, etwas bisher Unerreichtes vollbringen zu können. Indem ihm eine mögliche Veränderung zugetraut wird, soll ihm eine Zukunfts- und Entwicklungsperspektive eröffnet werden. Diese motivierende Funktion der Kreditierung liegt in dem »ich glaube an dich«, die ähnliche Auswirkungen wie das erwartungsvolle Zutrauen von Eltern in die Fähigkeiten ihres Kindes zeigt. Durch ihre motivierende Funktion soll Kreditierung schliesslich zur Grundlage vertrauensvollen Lernens, Ausprobierens und Durchhaltens trotz Rückschlägen führen.

Jedoch lässt sich am Konzept der Kreditierung zugleich die Ambivalenz des Vertrauenskonstrukts aufzeigen, da das Kreditierungshandeln auf Zuschreibungen basiert, die mehr oder weniger den Charakter von Unterstellungen besitzen.

In Kontrast zum Verständnis des therapeutischen »Experten« bezeichnet sich jener massgeblich an der Seelsorgeentwicklung beteiligte Seelsorger in bescheidener Haltung als »ständig Lernender«. Mehr als um die Bereitstellung eines Erklärungs- oder Behandlungsmodells für fehlendes Vertrauen geht es aus der Perspektive dieses Seelsorgers um die Entwicklung eines einfühlsamen »Gespürs« für den richtigen Zeitpunkt, das Mass und die Art, wie der Seelsorgeempfänger eine seelsorgerliche Intervention oder Handlung aufnehmen kann. Dass der Seelsorger sich auch nach über vierzig Jahren beruflicher Tätigkeit noch immer als »ständig Lernenden« bezeichnet, macht deutlich, dass es bezüglich Gesprächstechniken in der Begleitung und im Eingehen auf individuelle Lebenssituationen und Lebensgeschichten nur bedingt Routineerfahrungen gibt. Diese Haltung des Seelsorgers ist insbesondere auch in seiner geschilderten Begegnung mit psychologisch sogenannt »austherapierten« Patienten interessant. Dabei wird anhand des Gesprächs deutlich, dass sich die Psychotherapie durch ihre Abhängigkeit von

<sup>5</sup> Zum Begriff der Kreditierung vgl. Brigitte Boothe/Bernhard Grimmer, Die therapeutische Beziehung aus psychoanalytischer Sicht, in: Wulf Rössler (Hrsg.), Die therapeutische Beziehung, Berlin 2005; Bernhard Grimmer, Psychotherapeutisches Handeln zwischen Zumuten und Mut machen. Das Beziehungs- und Kommunikationskonzept der Kreditierung, Stuttgart 2006.

den Kostengutsprachen der Krankenkassen stark an ökonomische Begrifflichkeiten anlehnt, und dadurch stärker an das Aufwand und Ertrag-Paradigma der Ökonomie gebunden ist.

Indem sich die Seelsorge weniger am ›therapeutischen Erfolg‹, sondern stärker an der individuellen Lebensgeschichte des Betroffenen orientiert, findet ein Fokuswechsel statt. Dass im seelsorgerlichen Gespräch der Erfolg nicht an den Kriterien sichtbarer Resultate gemessen wird, lässt den Hoffnungslosen sowohl in der erfahrenen Zuwendung als auch in der Ausrichtung auf eine den eigenen Horizont übersteigende Dimension erneut hoffen und Vertrauen fassen. Wie dieser erfahrene Seelsorger und Psychotherapeut deutlich macht, bedarf es sowohl in der psychotherapeutischen als auch in der seelsorgerlichen Ausbildung eines breitgefächerten Ausbildungs- und Erfahrungshorizontes, damit nicht ein auf eine Schule oder Person ausgerichtetes Konzept als ›Ersatzreligion‹ den Patienten oder Seelsorgeempfänger aus dem Mittelpunkt der Begleitung rückt.

## 2 Vertrauensverlust von Kirche, christlichem Glauben und Seelsorge

Dass die Seelsorge am Patientenbett in den letzten Jahren immer stärker zum Einsatz von psychosozialen Interventionen greift, bringt den mit dem gesellschaftlichen Wandel einhergehenden fortschreitenden Relevanzverlust von Religion in eindrucksvoller Weise zum Ausdruck. Das Christentum verdankt seinen geschichtlichen Erfolg der Fähigkeit, seine Botschaft stets erneut im Licht unterschiedlicher Kulturen auszulegen. Obwohl diese Vielfalt der Auslegungen als Ressource erscheinen mag, bleibt das Christentum bezüglich neuer Auslegungen seiner Botschaft und der Entwicklung zeitgemässer Formen in der heutigen Gesellschaft in besonderer Weise herausgefordert.

### 2.1 Der Relevanzverlust der Spitalseelsorge

Wie sich anhand einzelner Falldarstellungen zeigt, scheint der Seelsorge in der heutigen Gesellschaft zunehmend die Funktion einer Krisenintervention zuzukommen. Diese Tendenz zu kurzfristigen Interventionen lässt sich auch an der Tatsache erkennen, dass soziale Netzwerke in der Kirche zunehmend nur noch von Seniorengruppen gepflegt werden. So werden immer weniger eigene Ressourcen

durch die Mitarbeit in verschiedenen Gruppen zur Verfügung gestellt. Wenn jedoch Menschen mit der Endlichkeit ihres eigenen Lebens oder dem Tod nahestehender Menschen konfrontiert sind, scheint im Erleben der eigenen Ausweg- und Hoffnungslosigkeit dennoch wieder eine Hinwendung zum Religiösen oder Spirituellen stattzufinden. Oftmals ist diese Hinwendung auch an ganz bestimmte Erwartungen von Situationsberuhigungen oder Heilungsprozessen geknüpft. Erfüllt sich diese Erwartung innerhalb einer nützlichen Frist nicht gemäss der eigenen Vorstellung, wird dem Seelsorger oder auch der göttlichen Instanz schnell das Vertrauen wieder entzogen. Wie sich anhand einzelner Interviews gezeigt hat, wird die Seelsorge in viel stärkerem Ausmass als andere Berufsgruppen zum Übertragungsfeld negativer Erfahrungen. Dadurch steht insbesondere die Spitalseelsorge immer wieder neu vor der spannungsvollen Aufgabe, Vertrauen zu Pflegenden, Patienten und Angehörigen insbesondere durch das Aushalten von schwierigen Situationen aufzubauen und aufrechtzuerhalten.

## 2.2 Der Vertrauensverlust des Seelsorgers

Wie anhand eines Interviews ausgeführt wird, fühlen sich einige Spitalseelsorger in der heutigen Zeit unwohl dabei, sich den Patienten mit ihrer Berufsbezeichnung ›Seelsorger‹ oder ›Pfarrer‹ vorzustellen. Vielmehr scheint sich diese zentrale Bedeutung der Begleitung in einigen Kreisen jetzt sogar in der Berufsbezeichnung ›menschliche Begleitung‹ oder gar ›Besucher‹ niederzuschlagen. Dabei macht dieser Bezeichnungswandel den Spannungshorizont zwischen der wissenschaftlichen Reflexion der biblischen Grundlagen des Christentums und den gegenwärtigen Gestaltungsformen in Gesellschaft und Kirche deutlich.

Erste mögliche Gründe für einen geringen Vertrauensaufbau zum Seelsorge- oder Pfarrberuf scheinen bereits auf das Studium zurückzugehen. Wie ein Seelsorger ausdrucksstark schildert, sei er im Theologiestudium als Person wie »draussen« geblieben. Zwar habe »das Zeug« und die »Überlegungen« und »weiss nicht was alles« stattgefunden, doch scheinen sie in der Erzählung wenig mit dem Erzähler selber zu tun gehabt zu haben. Wie ein weiterer Seelsorger ausführt, können auch rigide Glaubensstrukturen, wie sie teilweise in freikirchlichen Gemeinschaften oder in streng katholischen Kreisen praktiziert werden, zu einem Vertrauensverlust gegenüber der Kirche oder gar dem christlichen Glauben als Ganzes führen. Wie anhand einzelner Gespräche deutlich wird, scheint gerade die per-

sönliche Auseinandersetzung mit der eigenen Person, der eigenen Lebensgeschichte sowie mit den eigenen Emotionen von grosser Bedeutung zu sein. Diese persönlichen und individuellen Auseinandersetzungen wecken nicht nur das Interesse an der beruflichen Tätigkeit des Seelsorgers. Vielmehr lässt die zum Ausdruck gebrachte Auseinandersetzung mit der eigenen Lebens- und Glaubensgeschichte sowohl die Persönlichkeit des Seelsorgers als auch individuelle Glaubensstrukturen in ausdrucksstarker Weise ansprechend und lebendig werden. Gelingt diese Integration der persönlichen Lebensgeschichte in den Horizont und die Deutung des christlichen Glaubens in der persönlichen Auseinandersetzung nicht, scheint sich dies sowohl in Konflikten zur Kirche, zum christlichen Glauben oder gar zum Seelsorgeberuf niederzuschlagen.

## 2.3 Der Vertrauensverlust der Kirche

Interessanterweise scheint eine fehlende Identifikation des Seelsorgers mit seiner beruflichen Tätigkeit ebenso wie rigide Glaubensformen zu einem Vertrauensverlust und einer Gleichgültigkeit der Bevölkerung gegenüber der Kirche beizutragen. In den Interviews der vorliegenden Untersuchung wird dieser Vertrauensverlust ebenfalls durch eine zunehmende Zahl von Konfessionslosen sowie durch eine sinkende kirchliche Beteiligung zum Ausdruck gebracht. Wie sich im Zusammenhang mit dem publik gewordenen Missbrauchsskandal zeigt, ist die katholische Kirche in Bezug auf den erlittenen Vertrauensverlust stärker betroffen als die reformierte Kirche.

### 2.3.1 Der Vertrauensverlust der katholischen Kirche

Gemäss dem Interview mit einer katholischen Seelsorgerin scheint der Grossteil der Austritte aus den katholischen Kirchen jedoch nicht in Zusammenhang mit den veröffentlichten Missbrauchsskandalen zu stehen, sondern vielmehr mit der Einführung der Kirchensteuer zusammenzuhängen. Wie sich in der Praxis auch immer wieder zeigt, scheinen insbesondere die Organisationsstrukturen und Hierarchien der katholischen Kirche in weiten Kreisen zur Erschütterung des Vertrauens in die Kirche beizutragen. So wird in einigen Gesprächen mit katholischen Spitalseelsorgern deutlich, dass diese rigiden Haltungen und Hierarchien immer wieder dazu führen, die Verbindung zwischen der Kirchenleitung und dem Kirchenvolk zu erschüttern. Ebenfalls deuten einige Aussagen bei den Angehörigeninterviews auf eine wachsende Entfremdung gläubiger Katholiken von der Kirche als Institution hin. So entsteht der Eindruck einer wachsen-

den Entfremdung der Kleriker von den Lebenswirklichkeiten ihrer Kirchenmitglieder.

### *2.3.2 Der Vertrauensverlust der protestantischen Kirche*

Die in der Schweiz immer mehr geforderte Toleranz gegenüber religiösen Glaubensansichten lässt darüber staunen, warum in unserer christlich geprägten Gesellschaft das Berufsbild des Pfarrers und Seelsorgers insbesondere in den protestantischen Kreisen noch immer schambesetzt zu sein scheint. Wie von einer Seelsorgerin anhand einzelner Fallbeispiele ausgeführt wird, besteht bei Seelsorgern in der Praxis eine grosse Zurückhaltung, Patienten christliche Rituale und Handlungen (wie z.B. ein Gebet) anzubieten. Diese Zurückhaltung wird grösstenteils auf negative und missbräuchliche Erfahrungen zurückgeführt, die Patienten viele Jahre zuvor durch das kerygmatische Seelsorgeverständnis von »Missionierung« erlitten haben, und die das Vertrauen in die Kirche noch immer stark erschüttern. Da teilweise in einzelnen evangelikalen Kreisen solche »Missionierungsversuche« noch immer praktiziert werden, sehen sich viele Seelsorger in der Landeskirche genötigt, sich von evangelikalen Praktiken abzugrenzen.

## **2.4 Auswirkungen des kirchlichen Vertrauensverlustes auf das Berufsverständnis der Seelsorge**

Wie sich anhand einzelner Interviewsequenzen zeigt, scheint in der Konfrontation mit dem Lebensende in der Spitalseelsorge insbesondere der menschliche Beistand der zentrale Wirkfaktor zu sein. Dabei stellt sich in Bezug auf die zukünftigen Sparmassnahmen unweigerlich die Frage, ob nicht auch ein Laie und freiwilliger Mitarbeiter diesen Wirkfaktor »menschlicher Beistand« ersetzen könnte – und welche Bedeutung dem wissenschaftlich ausgerichteten Theologiestudium in der Spitalseelsorgepraxis zukommt. So wird inzwischen immer mehr ausserhalb in anderen Religionen und spirituellen Kreisen nach Antworten auf komplexe Entscheidungssituationen und Sinnfragen gesucht. Wie die Aussage »unsere Gesellschaft ist hoffnungslos religiös« im ersten Seelsorgegespräch deutlich macht, scheint sich jedoch der moderne Mensch nicht weniger mit Fragen nach dem Sinn und der Bedeutung seines Lebens auseinanderzusetzen.

Dabei stellt sich an diesem Beispiel der »Säkularisierung« der Pfarrer- oder Seelsorgebezeichnung die Frage, ob durch eine zu grosse Anpassungsbereitschaft des Theologen dem Seelsorgeempfänger nicht diese zentrale Auseinandersetzung mit den eigenen Sinnfragen

und der Suche nach einer seine Existenz übersteigenden religiösen Wirklichkeit verwehrt wird. Auch stellt sich mit fehlendem Einbezug von christlichen Ritualen (wie z.B. dem Gebet oder biblischen Texten) die Frage, ob nicht ein Ritual in einer ganz besonderen Weise in eine persönliche Leidenssituation hineinsprechen und eine ganz individuelle Bedeutung entfalten kann. Wie in einem Interview deutlich wird, erweckt nicht nur die Zurückhaltung bezüglich der Nennung des eigenen Berufsstandes den Eindruck eines geringen Selbstbewusstseins der Spitalseelsorge. Wie eine Seelsorgerin anhand eines Beispiels schildert, lassen in einzelnen Fällen weder das äussere Erscheinungsbild, die Berufskleidung, noch das Auftreten eines Seelsorgers im Vergleich zu den Ärzten auf ein »professionelles« und eigenständiges Berufsbild der Seelsorge schliessen. Wie weiter ausgeführt wird, erwecken auch die von einzelnen Seelsorgern verwendete Berufsbezeichnung »menschlicher Begleiter« oder die Tätigkeitsbeschreibung »es Bsüechli mache« nicht gerade den Eindruck eines professionell akademisch-wissenschaftlichen Hintergrundwissens.

Diese die eigene Berufsbezeichnung und berufliche Tätigkeit stark abwertende Haltung steht wiederum in einer Wechselwirkung zum mehrfach geschilderten »Kampf« der Spitalseelsorge, von den anderen Berufsgruppen und insbesondere von den Ärzten als eigenständige Profession mit akademischem Bildungshintergrund wahrgenommen und akzeptiert zu werden. Dabei lässt sich aufgrund der Auswertungen vermuten, dass eine fehlende Positionierung des eigenen Standpunktes sowie eine fehlende persönliche Präsenz des Seelsorgers das Vertrauen in die Seelsorge in stärkerem Ausmass als angenommen beeinträchtigt. Dies wäre wiederum ein möglicher Grund dafür, dass die Seelsorge in dieser Auseinandersetzung mit der eigenen Anerkennung unter einem starken ›Erfolgsdruck‹ steht, ihre Leistungen in gewisser Hinsicht auch ›messbar‹ zu machen.

### 3 Vertrauen in der Seelsorge mit hinterbliebenen Angehörigen

#### 3.1 Häufige Charakteristika in der Seelsorge mit hinterbliebenen Angehörigen

Für die vorliegende Studie gestaltete es sich als ausgesprochen schwierig, überhaupt Angehörige zu finden, die über einen Zeit-



raum von mehr als einem Monat nach dem Tod eines Lebenspartners oder Kindes Seelsorge erhalten haben. Wie die Kontakte zu den Ärzten und zum Pflegepersonal, so scheinen auch die Kontakte zum begleitenden Seelsorger oder Pfarrer nach der Beerdigung des Patienten in den meisten Fällen abzubrechen. So erhält die Mehrzahl der hinterbliebenen Angehörigen im Anschluss an die Beerdigung durch den persönlichen Bekannten- oder Freundeskreis weiterführende Begleitung und Unterstützung. Wenn in der Folge persistierende belastende Symptome, wie z. B. Schlafstörungen oder depressive Verstimmungen auftreten, suchen die Betroffenen meist zuerst einen Arzt auf, der sie in der Folge für eine längerfristige Begleitung an einen Psychotherapeuten oder an eine psychologisch geleitete Trauergruppe verweist. Zeigt sich nach der psychotherapeutischen Intervention längerfristig keine Verbesserung, oder werden die Angehörigen gar als »therapieresistent« bezeichnet, werden die Betroffenen erst auf seelsorgerliche oder kirchliche Angebote aufmerksam. Diese Tatsache zeigt sich bei einer deutlichen Mehrheit der im Rahmen dieser Studie befragten Angehörigen dadurch, dass bei den Hinterbliebenen vor der Erkrankung des Partners oder Kindes keine Kontakte zur Kirche bestanden oder die Betroffenen gar aus der Kirche ausgetreten waren.

### 3.2 Charakteristika einer erfolgreichen Verlustbewältigung

Wie die aktuelle Forschungslage zeigt, hat in der aktuellen Trauerforschung das Verständnis eines dualen und oszillierenden Prozesses zwischen Verlust- und Zukunftsorientierung die lange Zeit gültigen »Phasenmodelle« der Krankheits- oder Trauerbewältigung mehrheitlich abgelöst. Dabei wird von den betroffenen Angehörigen einerseits eine Anpassung des eigenen Lebens an die neue Situation ohne den Verstorbenen erwartet. Andererseits soll die Lebenszufriedenheit trotz des erlittenen Verlustes wiederhergestellt werden. Verschiedene Psychologen haben seit längerem auf das Phänomen hingewiesen, dass Personen, die eine Krise überstanden haben, von einem Zuwachs an innerer Reife, neu definiertem Lebenssinn und selbstwahrgenommenen positiven Veränderungen ihrer Person berichten. Diese Studien aus der Trauerforschung beschreiben insbesondere die individuelle Suche nach einer Antwort auf die Sinnfrage als positives Ergebnis. In diesem Sinne kann die persönliche Reifung von Personen nach Krisen als die subjektive Erfahrung positiver Veränderung beschrieben werden, die das Ergebnis der kognitiven und emotionalen Verarbeitung von aversiven Ereignissen darstellt. Dabei kommt es

neben neu geordneten Zielprioritäten zu Veränderungen und Differenzierungen von Bedeutungszuschreibungen sowie zu neu geordneten Bedeutungen. Dazu gehören beispielsweise die Orientierung auf eigene Stärken, Änderungen der eigenen Lebensphilosophie sowie die intensivierte Wertschätzung persönlicher Beziehungen.

Obwohl der Tod des Lebenspartners bei allen Befragten bereits fünf bis zwanzig Jahre zurücklag, berichtete während einer Gesprächsdauer von 1–2 Stunden nur gerade eine einzige Angehörige über ein persönliches Wachstum in Form von subjektiv wahrgenommenen positiven Veränderungen im alltäglichen Leben oder in Beziehungen. In Bezug auf die Auswertungen ist es bedeutsam, dass dieser Entwicklungsprozess nicht nur von der Angehörigen selber berichtet wird. Vielmehr lässt sie ihren Entwicklungsprozess auch von den in der Darstellung beschriebenen erzählten Personen beschreiben. Die Kongruenz dieser geschilderten Entwicklung wird zugleich dadurch erhöht, dass sie ebenfalls von der Interviewpartnerin in der Erzählsituation wahrgenommen und bestätigt wird. Somit stellt diese Kongruenz zwischen der Erzählzeit und der erzählten Zeit ein zentrales Kriterium für eine erfolgreiche Verlustbewältigung dar, die sich auch als Kontinuität und Kohärenz in der Lebensgeschichte charakterisieren lässt.

### 3.3 Charakteristika von pathologisch verlängerten Trauerreaktionen

Wie die vorliegenden Auswertungen deutlich machen, zeigte die Mehrheit der befragten Angehörigen im Gesprächsverlauf folgende Symptome, die gemäss den Konsensus-Kriterien auf eine pathologisch verlängerte Trauerreaktion hinweisen:

#### *a) Ungläubigkeit über den Tod des Angehörigen*

Symptome von Ungläubigkeit werden im Gespräch häufig dadurch beschrieben, dass der Tod des Angehörigen auch nach einem Zeithorizont von über fünf Jahren mit den Worten geschildert wird, »als wäre es erst gestern gewesen«.

#### *b) Ärger und Verbitterung über dessen Tod*

Für einzelne Angehörigen ist der Tod mit einer Verletzung des persönlichen Gerechtigkeitsempfindens verbunden. So geht es in der Darstellung dem »schlechten« Menschen gut, während der »Gerechte« leiden muss. Dabei gelingt es dem Angehörigen nicht, in der

Verlustbewältigung diese Kluft zu überwinden, so dass als logische Konsequenz einzig ein Abgleiten in eine ›Verbitterung‹ übrig bleibt.

*c) Gefühle der Betäubung beim Gedanken an dessen Tod*

Ebenfalls häufig werden von den Angehörigen persistierende Flashbacks genannt, denen die Betroffenen schutzlos ausgeliefert sind. Dabei werden diese wiederkehrenden und ›stechenden‹ Erinnerungen an den Tod gehäuft durch die Einnahme von Beruhigungs- und Schlafmedikamenten bewältigt.

*d) Schmerzvolle Emotionen mit intensiver Sehnsucht nach dem Verstorbenen*

Weiter zeigen sich in den einzelnen Erzählungen gehäuft Schilderungen einer ausgeprägten Sehnsucht nach dem Verstorbenen, die von starken Trauergefühlen bis hin zu depressiven Verstimmungen begleitet sind. Für diese Schilderungen ist es charakteristisch, dass der Betroffene diesen schmerzhaften Emotionen schutzlos ausgeliefert ist. Auch bringen Angehörige durch ein solch vertieftes andauerndes Gedenken immer wieder zum Ausdruck, dass sie den Tod ihres Lebenspartners nicht akzeptieren können. In einzelnen Fällen ist es bei Personen im mittleren Lebensalter gar zur Überzeugung gekommen, dass sie in ihrem Leben nie wieder werden glücklich sein können.

*e) Ausgeprägte soziale Isolation*

Immer wieder wird von den Betroffenen ebenfalls geschildert, dass sie sich selbst von ihren nächsten Angehörigen nicht verstanden fühlen. In vielen Fällen sind es die Kinder, welche dem betroffenen Elternteil nach Ablauf von zwei Jahren das Bedürfnis signalisieren, die Trauer ›endlich abschliessen zu können‹. Als Folge auf solche Reaktionen zeigt sich bei den Betroffenen gehäuft ein ausgeprägter sozialer Rückzug aus sozialen Verpflichtungen und Zusammenkünften.

### 3.4 Symptome fehlender Kohärenz und Kontinuität in der Lebensgeschichte

Die Bewältigung eines Todesfalls steht in einem engen Zusammenhang mit der Frage, wie das Erleben vom Betroffenen bewertet wird und welche Veränderung das eigene Leben durch das Ereignis erfährt. So ist beispielsweise der Verlust des Ehepartners für den zurückbleibenden Partner mit einer Auseinandersetzung mit der neuen Identi-

tät als Witwer verbunden. Welche Bedeutung diesem Rollenwechsel und Wandel von den Betroffenen zugeschrieben wird, ist abhängig von der individuellen Lebensgeschichte, den eigenen Wertvorstellungen sowie der Intensität der erlebten Beziehung. Grundsätzlich geht es für den einzelnen Betroffenen darum, die innere Einheit und Kontinuität des eigenen Lebens auch ohne den Verstorbenen aufrecht zu erhalten. In dieser Studie konnte in der Analyse des Erzählaufbaus die Kontinuität und Kohärenz in fruchtbarer Weise erschlossen werden. Die Erzählung der Angehörigen beginnt meist mit der Schilderung vom Tod des Ehepartners oder Kindes. Dabei präsentiert sich die Erzählung einer gelungenen Integration von Kohärenz und Kontinuität in der Lebensgeschichte in erster Linie als Wachstums- und Entwicklungsprozess. Für die Erzählung ist charakteristisch, dass dem erzählten Ich im Rückblick auf das Ereignis ein Zuwachs an neuen Erkenntnissen, vertieften Beziehungen und veränderten Werthaltungen zugeschrieben wird. In diesem Sinne gelingt es dem erzählten Ich, in seinem sozialen Umfeld oder in einem religiösen Glauben die nötige Geborgenheit, Trost und Hoffnung zu finden. Die Erzählung präsentiert sich durch die geschilderte Entwicklung des erzählten Ich als Bewegung vom ›hoffnungslos Trauernden‹ hin zum ›hoffnungsvoll Lebenden‹. Dadurch wird sie zur ›Hoffnungs-‹ oder ›Ermutigungsgeschichte‹. Zugleich wird dem Verstorbenen mit dem Erkenntnis- und Erfahrungszuwachs vom Angehörigen ein wertschätzendes und bleibendes Andenken geschaffen. Weiter ist es für solche ›Hoffnungs-‹ und ›Entwicklungsgeschichten‹ charakteristisch, dass sie die Sympathie und soziale Unterstützung des Zuhörers für die Anliegen des Erzählers gewinnen können.

Mit einer Ausnahme präsentieren sich die vorliegenden Interviews nicht als ›Entwicklungs-‹ oder ›Hoffnungsgeschichten‹. Vielmehr lässt sich beobachten, dass mit der Schilderung pathologisch verlängerter Trauerreaktionen auch eine charakteristische Erzählstruktur einhergeht. Indem sie keinem klaren Aufbau folgen, präsentieren sich die einzelnen Erzählungen bei den von pathologischen Trauerreaktionen Betroffenen sehr diffus. Dabei treten sowohl das erzählte Ich in der Vergangenheit als auch der Erzähler in der Erzählsituation als von der Versorgung oder Zuwendung durch den Beziehungspartner stark abhängige Personen in Erscheinung. Dem Erzähler gelingt es in der Folge nicht, seinem durch den Todesfall als ›amputiert‹ zurückgelassenen erzählten Ich in der Rolle als Witwer eine neue Identität zu verleihen. Während sich das soziale Umfeld des erzählten Ich nach dem Betrauern des Todesfalls auf eine neue Zukunft ohne den Verstorbenen ausrichtet, bleibt das erzählte Ich in

seinen in der Folge stark idealisierten Erinnerungen an den Verstorbenen gefangen. Indem die Neuorientierung des sozialen Umfeldes als ›Unverständnis‹ für die eigene Situation interpretiert wird, bleibt dem erzählten Ich zuletzt nur die Möglichkeit der ›Regression‹ und des sozialen Rückzugs übrig. Dabei ist es für die Darstellung einer solchen ›Regressionsgeschichte‹ charakteristisch, dass ihr Anliegen die Gunst und das Engagement des Zuhörers kaum wecken kann. Dabei scheint insbesondere die sozial erwünschte ›Vorbild- oder Expertenfunktion‹ des Pfarrers, Seelsorgers oder auch der Interviewpartnerin es zu erschweren, dass das eigene Bedürfnis nach Rückzug aus einer solchen ›Ausweglosigkeitserzählung‹ dem Angehörigen in transparenter Weise mitgeteilt wird. Stattdessen bleiben die sozialen Interaktionen gehäuft in oberflächlichen Empathieäusserungen oder Trostzusprüchen stecken.

## 4. Einflussfaktoren für die Vertrauensbildung im seelsorgerlichen Gespräch

### 4.1 Vertrauensfördernde Empathie

Ein erstes und sehr bedeutsames Vertrauenselement in der Seelsorge stellt die Anknüpfung des seelsorgerlichen Gesprächs an die Lebensgeschichte des Seelsorgeempfängers dar. Indem die Seelsorge in empathischer Weise die Ängste und das Leiden des einzelnen Betroffenen erkennt und aufgreift, eröffnet es sowohl dem seelsorgerlichen Gespräch als auch dem religiösen Sakrament die Möglichkeit, für den Seelsorgeempfänger seine individuelle und an die einzelne Lebenssituation angepasste Bedeutung zu entfalten. Diese persönliche Bedeutung findet jedoch nicht losgelöst von einem Beziehungsgeschehen zwischen dem Seelsorger und dem Seelsorgeempfänger statt. Beim aufmerksamen Zuhören lassen sich anhand von Erzählungen im seelsorgerlichen Gespräch einzelne Zusammenhänge aus dem Welterleben des Seelsorgeempfängers erschliessen.

### 4.2 Das religiöse Wertesystem als vertrauensbildendes Element

Dass Pfarrer und Seelsorger, wie auch viele Ärzte, Pflegende oder Lehrer, in der Bevölkerung weitgehend als vertrauenswürdige Per-

sonen betrachtet werden, scheint doch im Wesentlichen durch ihre Arbeit in einer Non-Profit-Organisation bedingt zu sein. Während sich die Profit-Organisation weitgehend an den Kriterien der Gewinnmaximierung orientiert, stellt bei Non-Profit-Organisationen in viel stärkerem Mass die Qualität der erbrachten Dienstleistung sowie der Schutz von gesundheitlich oder seelisch beeinträchtigten Personen ein zentrales Kriterium dar. In der Ausrichtung der eigenen Handlungen nach einem religiösen Wertesystem geht die Seelsorge hier sogar noch einen Schritt weiter, indem nach biblischen Massstäben gewissermassen eine Umkehr unseres gesellschaftlichen Wertesystems stattfindet. So werden im Gebot der Nächstenliebe nicht nur die Interessen des Mitmenschen den eigenen Interessen gleichgesetzt. Vielmehr sind es nach biblischen Kriterien gerade die von der Gesellschaft Ausgeschlossenen, die Kranken und die Armen, die eine ganz besondere Aufmerksamkeit erfahren und gar von den ›Letzten‹ zu den ›Ersten‹ werden.

Wie die verschiedenen Gespräche mit Angehörigen gezeigt haben, steht diese Umkehrung des Wertesystems in einem engen Zusammenhang mit der wahrgenommenen Vertrauenswürdigkeit des Seelsorgers und birgt in Bezug auf die Vertrauenthematik in der Seelsorge sowohl Chancen als auch Risiken. Einerseits zeigt sich anhand der einzelnen Auswertungen sehr deutlich, dass Seelsorger und Pfarrer für die Seelsorgeempfänger besondere Vertrauenspersonen darstellen. Dies insbesondere darum, weil diese nicht nach Kriterien der Gewinnmaximierung arbeiten. Wie sich in den Interviews gezeigt hat, können jedoch Fehlhandlungen von kirchlichen Amts- und Würdeträgern sehr einschneidende Konsequenzen und Auswirkungen in Bezug auf zukünftige Übertragungsprozesse haben. In vielen Fällen wird dann nicht nur dem betreffenden Pfarrer oder Seelsorger, sondern der Kirche als gesamte Institution das Vertrauen entzogen. Dieser Vertrauensentzug geht so weit, dass der betroffene Seelsorgeempfänger schliesslich auch im Prozess des Sterbens im religiösen Glauben keinen Halt mehr finden kann. Wie die einzelnen Erfahrungen zeigen, scheinen fundamentalistische Glaubenssysteme für negative Übertragungsprozesse besonders anfällig zu sein.

#### 4.3 Vertrauensbildung durch die pastorale Identität des Seelsorgers

Verschiedene Gesprächssequenzen zeigen, dass der persönlichen Auseinandersetzung des Seelsorgers mit seinem eigenen religiösen Glauben im Studium eine ganz wesentliche Bedeutung zukommt.

Dieser bildet eine zentrale Grundlage im Vertrauensprozess der seelsorgerlichen Tätigkeit. Wie eine erfahrene Seelsorgerin in ein-drucksvoller Weise ausführt, war in der Zeit während und unmittel-bar nach dem Studium die Auseinandersetzung mit der eigenen Rolle als »Frau Pfarrer« von ganz zentraler Bedeutung. Wie sie im Folgenden schildert, habe sie diesbezüglich einmal ihren Supervisor angesprochen, dass es ihr mit ihrer Berufsbezeichnung »nicht so wohl sei«. Dabei habe sie seine Antwort »just be yourself – sei einfach du selbst« sehr darin unterstützt, sich in den verschiedenen Begegnungen »auf die Suche nach ihrem eigenen Glauben zu ma-chen«. Sowohl diese persönliche Auseinandersetzung mit der eigen-en Identität als auch die Lernprozesse seien zentrale Grundlagen dafür gewesen, dass »ihr eigener Glaube echter geworden sei«. Dieser persönliche Prozess der Suche nach der eigenen beruflichen und glaubensbezogenen Identität habe ihr Vertrauen gestärkt, sich auf die teilweise sehr herausfordernden Begleitungen von sterbenden Menschen einzulassen. Dabei macht die Tatsache, dass sich der Seel-sorger nicht wie der Psychotherapeut auf therapeutische Manuale »abstützen« kann, die Notwendigkeit eines solchen Vertrauens von der Seite des Seelsorgers deutlich.

#### 4.4 Die Erfahrung des vertrauensvollen Aufgehobenseins im christlichen Glauben

Wie in den einzelnen Interviews mehrfach berichtet wurde, wer-den Seelsorger häufig mit Fragen und Ängsten von Angehörigen konfrontiert in Bezug auf das, was nach dem Tod folgen wird. Dabei sind es gerade die Grundlagen des christlichen Glaubens sowie der eigene Gottesglaube, welche eine Seelsorgerin »darauf vertrauen lassen, dass es der verstorbenen Person gut geht«. Dieser eigene Glaube ist es, welcher der Seelsorgerin überhaupt erst ermöglicht, das eigene Vertrauen in das Aufgehobensein in der »göttlichen Liebe« und in der »göttlichen Kraft« auch den betroffenen Angehörigen als Trost »zuzusprechen«. Dabei hat der Seelsorgerin ihre langjährige Erfahrung gezeigt, dass diese persönliche Überzeugung in Bezug auf die Trauerbewältigung des hinterbliebenen Angehörigen ein grosses Unterstützungspotenzial hat.

Mehrere der befragten Seelsorger beschäftigen sich daher mit dem Thema, wie sie in der heutigen Zeit die Bibel wieder ins Gespräch bringen können, ohne die trauernden Angehörigen kontextlos mit Bibelsprüchen zu überhäufen. Wie eine Seelsorgerin anhand der Erzählungen des entmutigten Elia unter dem Ginsterstrauch sowie der

Emmausjünger ausführt, sind es gerade die biblischen Erzählungen, die auch bei dem christlichen Glauben nicht nahestehenden Angehörigen zu einer Art ›Nahrung‹ im Trauerprozess werden.

#### 4.5 Der Einfluss des konstruktiven Widerstands auf die Vertrauensbildung

In einem Interview mit einem erfahrenen Pfarrer zeigt sich in deutlicher Weise, dass eine zu starke Liberalisierung im Sinne eines ›grossväterlichen‹ Zuspruchs, »jaja, die machen das alle schon recht«, genauso wie fundamentalistische Glaubensausprägungen in der Gesellschaft wenig vertrauensfördernd wirken. In diesem Sinne braucht es gerade ein Gegenüber, an dessen Positionierung und Argumentation sich der Seelsorgeempfänger in seinem Auseinandersetzungsprozess messen und reiben kann. Dieser wiederum macht dem Seelsorgeempfänger in vertrauensfördernder Weise das Engagement des Seelsorgers deutlich, in der Diskussion mit ihm nicht einfach in ›energieschonender‹ Weise den Weg des geringsten Widerstands zu gehen. Auch wird ein Entwicklungsprozess des Seelsorgeempfängers häufig erst an diesem Punkt eingeleitet, wo der Gesprächspartner in seiner Argumentation und Sicht der Dinge auf Widerstand und auf Gegenargumente stösst (›ich sag' ihnen jetzt ganz direkt, auf dieser Basis kommen Sie nicht weiter«). Obwohl der Pfarrer im Gespräch eine Gegenposition einnimmt, distanziert er sich jedoch in keiner Weise von der Person des Seelsorgeempfängers (›dann muss man weiter versuchen bei ihm zu bleiben«). In diesem Sinne schliesst es sich nicht aus, dem Seelsorgeempfänger als Mitmenschen in emotionaler Weise nahe zu stehen, sich zugleich aber von dessen Werthaltungen und Verhaltensweisen zu distanzieren. Da die Rechtfertigung eigener Handlungen für einige Menschen ein zentrales Bedürfnis darstellt, bezeichnet der Pfarrer den ›konstruktiven Widerstand‹ als eine der schwierigsten und herausforderndsten Aufgaben in der seelsorgerlichen Begleitung.

#### 5 Probleme und Ziele des Vertrauens in der Seelsorge mit hinterbliebenen Angehörigen

Wie bereits erwähnt, hat sich in den verschiedenen Angehörigen- und Seelsorgegesprächen gezeigt, dass die Seelsorge überzufällig häufig von Angehörigen mit chronifizierten oder pathologischen



Trauerformen in Anspruch genommen wird. Gleichzeitig wurde deutlich, dass die Konzepte in von Seelsorgern geleiteten Trauergruppen teilweise wenig strukturiert sind. Dadurch sind folgende Schwierigkeiten zum Ausdruck gekommen:

*1) Das Problem von offenen und zugleich geschlossenen Trauergruppen*

Zwar steht es einem Angehörigen jederzeit offen, nach einem Trauerfall an den monatlichen Treffen der Trauergruppe teilzunehmen. Entschliesst sich jedoch der Angehörige nach dem ersten Treffen zum Besuch weiterer Treffen, wird eine regelmässige Teilnahme erwartet. So kommt es, dass beim Teilnehmer x der Tod des Lebenspartners bereits fünf Jahre, beim Teilnehmer z jedoch erst zwei Wochen zurück liegt. Erfährt nun der Teilnehmer z vom Teilnehmer x, dass er auch noch fünf Jahre nach dem Tod des Lebenspartners in unveränderter Weise an dessen Tod leidet und »nie mehr wird glücklich sein können«, kann dies für den Trauerprozess von Teilnehmer z höchst problematische Auswirkungen haben.

*2) Die Gefahr der Bagatellisierung und ›Normalisierung‹ von psychologischer ›Therapieresistenz‹*

Wie einzelne Auswertungen und Angehörigengespräche gezeigt haben, war über die Hälfte der Teilnehmer vor ihrer Teilnahme in der Trauergruppe bereits in längerer psychotherapeutischer Begleitung. Dieser therapeutische Prozess wurde in einigen Fällen dadurch beendet, dass die Betroffenen mit dem Label ›therapieresistent‹ oder ›austherapiert‹ konfrontiert worden sind. Dementsprechend wurde bei einzelnen Teilnehmern auch Ärger über die Psychologen laut, von denen sie sich nicht verstanden fühlen. Kommen nun mehrere solcher Erfahrungen zusammen, entwickelt sich innerhalb der Gruppe eine gewisse Gruppendynamik. So wird auf einmal der pathologische Trauerprozess zum ›Normalfall‹ für jeden Verlust eines Menschen, den man ›geliebt hat‹.

*3) Das Problem fehlender Strukturen und Zielsetzungen*

Diese oben geschilderte Gruppendynamik wird im Wesentlichen durch eine fehlende Strukturierung genährt. So verfolgen die einzelnen Gruppentreffen weder ein bestimmtes Programm noch ein bestimmtes Ziel. Stattdessen wird die Themenwahl der anschliessenden Diskussion den Mitgliedern überlassen. Da einzelne Mitglieder die Gruppe bereits über einen Zeitraum von vier Jahren regelmässig besuchen und immer wieder neue, frisch verwitwete Teilnehmer dazukommen, beschäftigen sich die Teilnehmer teilweise über mehrere

Jahre fast ausschliesslich und ununterbrochen mit ihrem Schmerzerleben. Diese ununterbrochene Beschäftigung mit dem erlittenen Verlust trägt in ganz wesentlicher Hinsicht zur Chronifizierung des Trauerprozesses bei. So wäre es gerade bei länger zurückliegenden Todesfällen unerlässlich, dass sich die Betroffenen durch eine strukturierte Hinführung im Sinne einer Reorientierung vermehrt mit ihrer Zukunftsperspektive ohne den Verstorbenen auseinandersetzen. Dies umso mehr, als die Gruppe auch von jüngeren Teilnehmern in der Lebensmitte besucht wird.

#### *4) Das Problem eines einseitigen Vertrauensverständnisses*

Auf dem Hintergrund von in der Psychotherapie erlebten Enttäuschungen und dem damit verbundenen ›Vertrauensverlust‹ lassen sich die Bemühungen der Seelsorge um ein offenes, annehmendes und vertrauensförderndes Umfeld gut verstehen. Wie sich anhand der einzelnen Auswertungen zeigt, wird in der Seelsorge jedoch immer wieder von der trügerischen Annahme ausgegangen, dass Widerstand gegen einzelne Verhaltensweisen und Überzeugungen des Seelsorgeempfängers zu einem Vertrauensverlust gegenüber dem Seelsorger und der Kirche führen muss. Stattdessen wird immer wieder durch zustimmende Zusprüche (›die machen das alle schon recht‹) versucht, das Vertrauen der Teilnehmer zu gewinnen. Gerade die mehrfach zum Ausdruck gebrachte Selbstbezeichnung der Seelsorger als ›Hofnarren‹ lässt gewisse Zweifel aufkommen, inwiefern solch oberflächliche Zustimmungen tatsächlich zu einem tragfähigen Vertrauen gegenüber dem Seelsorger, der Kirche oder gar dem christlichen Glauben beitragen.

### **5.1 Vertrauen zur Förderung von Kontinuität und Kohärenz in der Lebensgeschichte**

In den Auswertungen hat sich in sehr eindrücklicher Weise gezeigt, dass es nur denjenigen Seelsorgern mit einem kohärenten und kontinuierlichen persönlichen Entwicklungsprozess gelungen ist, auch ihre Seelsorgeempfänger in deren individuellem Entwicklungsprozess zu begleiten. Welche Bedeutung dem Rollen- und Zivilstandswechsel vom ›Verheirateten‹ zum ›Alleinstehenden‹ von den betroffenen Angehörigen zugemessen wird, ist in hohem Grad abhängig von der individuellen Lebensgeschichte, den eigenen Wertvorstellungen sowie der Intensität der erlebten Beziehung. Grundsätzlich geht es für den einzelnen Betroffenen jedoch darum, die innere Einheit und Kontinuität des eigenen Lebens auch ohne

den Verstorbenen aufrecht zu erhalten. Dabei kommt sowohl dem Vertrauen in die eigenen Bewältigungsressourcen als auch in die Unerschütterlichkeit menschlicher Begleitung eine ganz zentrale Bedeutung zu. Gerade in der Trauergruppe eignen sich Erzählungen in sehr guter Weise, um in der Ungeordnetheit der eigenen Lebenserfahrungen und der Unübersichtlichkeit der Lebensmuster neue Sinnfindungsformen zu finden und zu konstruieren.

## 5.2 Vertrauen als Sehnsucht nach einem ungebrochenen Leben

Sterbende Patienten und ihre hinterbliebenen Angehörigen erleben es bei fehlendem Ansprechen auf Behandlungskonzepte als ganz besondere Bedrohung, von Ärzten und Psychologen »aufgegeben« und »abgeschrieben« zu werden. Wie sich das in den Interviews mit den Angehörigen sowie in der Selbsthilfegruppe gezeigt hat, kann dieses Gefühl des »Abgeschrieben-Werdens« zusammen mit dem erlebten Kontrollverlust mit einem starken Gefühl des Vertrauensverlustes gegenüber den behandelnden Fachpersonen verbunden sein. Was sich hier im Einzelfall konkret ereignet, unterscheidet sich von allen Theorien, die wir davon haben. Wie sich anhand der Interviews zeigt, beginnen sich auch nicht religiöse Patienten und Angehörige in der Auseinandersetzung mit dem bevorstehenden Sterben mit der Hoffnung auf ein Aufgehobensein in einem ungebrochenen Dasein nach dem Tod auseinanderzusetzen.

Wie ein Seelsorger in bedeutsamer Weise aufzeigt, hat ihm die Erfahrung seines eigenen Gebrochenseins in der Auseinandersetzung mit der göttlichen Dimension ermöglicht, in eine vertrauensvolle zwischenmenschliche Beziehung mit anderen gebrochenen Leidenden treten zu können. Dabei ist es dieses erlebte Vertrauen in der zwischenmenschlichen Begegnung, welche ihm inmitten seiner eigenen Gebrochenheit das Gefühl von »Heilung« und »Heilsein« möglich macht.

## 5.3 Vertrauen auf Heilung im menschlichen Gebrochensein

Wie schon die Ausführungen zum aus dem Kontext des christlichen Glaubens herausgelösten Spiritualitätsverständnis deutlich machen, wird Spiritualität nach heutigem, in der Gesellschaft weitverbreitetem Verständnis, in sehr verschiedenen und individuellen Ausprägungen für die Krisenbewältigung genutzt. Wie sich in den verschiedenen Interviews zeigt, werden in einigen Fällen religiöse und spirituelle

Rituale mit dem konkreten Ziel von Symptombefreiheit, Heilung oder der Entlastung von Schuldgefühlen in Anspruch genommen. Gerade dann, wenn konventionelle Angebote in der Medizin oder andere Heilpraktiken versagt haben, werden religiösen und spirituellen Angeboten häufig als letzte Hoffnung besonderes Vertrauen entgegengebracht. Diesbezüglich wird von einem Seelsorger eine Zeremonie geschildert, in der die Schuldgefühle sinnbildlich in einem kleinen Feuer verbrannt, oder wie er beschreibt, mit der Glut »in Luft aufgelöst« worden sind. Dabei ist während der Zeremonie des Verbrennens Kohle auf einen Stuhl gefallen, die nun als »schwarzes Loch« eine unauslöschliche und sichtbare Erinnerung an jenes Ereignis in der Vergangenheit zurückgelassen hat. Diese ausdrucksstarke erzählerische Anekdote ist sinnbildlich für jene belastenden und traumatischen Lebensereignisse, die buchstäblich »Löcher« in menschliche Seelen und Lebensentwürfe gerissen haben.

Das Bedürfnis nach Heilung von körperlichen Symptomen sowie von belastenden Erinnerungen entspricht einem starken menschlichen Urbedürfnis nach Unversehrtheit und Heil-Sein. Dabei scheinen insbesondere die Heilungsgeschichten in den Evangelien des neuen Testaments immer wieder Hoffnung auf ein solches Heilungsgeschehen zu wecken. Werden jedoch diese Hoffnungen nicht in der gewünschten Weise erfüllt, stellt sich schnell die Frage, warum ein liebender Gott menschliches Leiden zulassen kann. Wie das Brandloch im Stuhl deutlich macht, lassen sich menschliche Schuld und belastende Lebensereignisse in vielen Fällen nicht einfach als ungeschehen »in Luft auflösen«. In diesem Sinne nimmt ein Mensch, der von einem religiösen oder spirituellen Ritual in der Haltung des Vertrauens die Heilung seines menschlichen Gebrochenseins erwartet, eine Perspektive »von oben« ein. Erfüllt sich seine Erwartung nicht, schlägt sich das anfängliche Vertrauen mit der Frage »warum?« schnell in Enttäuschung und Zweifel um. Dabei kann dieser Zweifel so weit gehen, dass ein Mensch buchstäblich an seinem Glauben an einen Gott verzweifelt, der entweder so schwach oder so grausam sein muss, dass er menschliches Leiden nicht verhindern kann oder will.

Wie eine weitere Schilderung eines Seelsorgers anschaulich verdeutlicht, bedarf es in Bezug auf ein vertrauensvolles Gottes- und Glaubensverständnis eines Perspektivenwechsels. Nimmt ein Mensch nun stattdessen eine Perspektive »von unten« ein, erschliesst sich ihm im religiösen Glauben oder Ritual ein neuer Deutungshorizont. Charakteristisch mit der Frage »wozu?«, kann das eigene Gebrochensein im Horizont des religiösen Glaubens oder Rituals

gewissermassen eine Umdeutung erfahren. Mit dieser Umdeutung kann sich für den Betroffenen in der Sinnfindung ein neuer Horizont von hoffnungsvollem Vertrauen mit Blick auf die Zukunft eröffnen.

## 5.4 Vertrauensvolle Sinnfindung in kritischen Lebensereignissen

Wie in einem Seelsorger-Interview auf eine sehr berührende und ausdrucksstarke Weise geschildert wird, lässt sich eine solche Umdeutung eines Ereignisses von der Verzweiflung zur Empfindung von ›Heilsein‹ durch Akzeptanz des eigenen Schicksals als eine Art vertrauensvollen ›Wandlungsprozess‹ verstehen. Dabei gibt diese Schilderung ein eindrucksvolles Beispiel, wie auf der Grundlage des christlichen Glaubens ein solcher Veränderungsprozess beschrieben werden kann. In dieser Erzählung begibt sich der Seelsorger, wie er schildert, »mit all seinen Sinnen« hinein in die Begebenheit einer biblischen Geschichte. Charakteristisch für die Wahl dieser Erzählung ist die Parallele der Lebensgeschichte des Erzählers zur biblischen Gestalt, mit der er sich in seiner Trauer stark verbunden fühlt. Wie er diese Geschichte wiederholt »zu sich nimmt« und eintaucht in diese Begebenheit, entdeckt er an ihr immer wieder »neue Gesichter«. Nach und nach erschliesst sich ihm ein neuer Deutungshorizont. Dabei eröffnet ihm dieser neugefundene Deutungshorizont eine Sinnzuschreibung für ein Ereignis, das sowohl die Gesetzmässigkeiten der Natur als auch den menschlichen Vorstellungshorizont übersteigt. Anhand einer sprachlichen Ausgestaltung lässt er seinen verstorbenen Sohn auferstehen, indem er ihm eine unvergängliche Bedeutung und Erinnerung schafft. Eine Erinnerung, die ihm inmitten seiner Gebrochenheit das Gefühl von vertrauensvoller Hoffnung auf das Göttliche, Geborgenheit, Heil – und letztlich Heilung erfahren lässt.

## 5.5 Vertrauensförderung durch Erzählen

Insbesondere die Forderung nach einer auf die Erfahrung von Kontrollverlust folgenden Wiederherstellung von Beziehung in der Verlustbewältigung macht die Notwendigkeit eines Bezugspunktes in der spirituellen Begleitung in besonderer Weise deutlich. Indem der Mensch auch in seinem Sterben auf vertrauensvolle zwischenmenschliche Beziehungen angewiesen bleibt, ist das, was ihn zuinnerst inspiriert, von zwischenmenschlichen Beziehungsprozessen

nicht unabhängig. So wie der christliche Glaube von einem Seelsorger nicht auf einen andersgläubigen Sterbenden übergestülpt werden darf, so ist dieser Respekt im Gegenzug ebenfalls vom Sterbenden bezüglich des Glaubens des Seelsorgers zu fordern. In diesem Sinne soll im Hinblick auf ein unterschiedliches Verständnis von Spiritualität kein Seelsorger zu irgendwelchen ›spirituellen Handlungen‹ verpflichtet werden, die seinem eigenen religiösen Verständnis widersprechen. Vielmehr kann in der empathischen Begleitung des Seelsorgers ein zum Ausdruck gebrachter anderer spiritueller Bezugspunkt eine seelsorgerliche Beziehung vertiefen und dadurch das zwischenmenschliche Vertrauen stärken, indem der Seelsorger für den Sterbenden als menschlicher Begleiter mit seiner eigenen Geschichte und seinem eigenen Gewordensein spürbar wird. Wie in einem Interview mit einem Seelsorger verdeutlicht wird, kann dieses Erleben beim Sterbenden zu vertieftem Vertrauen führen, sich dem Seelsorger in seiner Gebrochenheit mit der Krankheits- und Lebensgeschichte anzuvertrauen.

Dabei eignen sich Geschichten hervorragend, um eine Brücke des Vertrauens zu bauen zwischen den Welten von Betroffenen, ihrer Angehörigen sowie der Ärzte, Therapeuten und Pflegenden. Geschichten können helfen, die Deutungsunterschiede zwischen den einzelnen involvierten Personen zu verstehen, indem die Geschichte des Erzählers im Kontext der eigenen Lebensgeschichte betrachtet werden kann.

#### *5.5.1 Vertrauensvolles Aufheben von Geschichten*

Wie sich in einem geschilderten Seelsorgegespräch mit einer Witwe unmittelbar nach dem Verlust ihres Mannes zeigt, gibt es in der Gesellschaft bezüglich der Bewältigung von Tod und Sterben gewisse Normen. In diesem Zusammenhang wird von einem Seelsorger auf das Phasenmodell von Kübler-Ross verwiesen, welches lange Zeit die Vorstellung von einem Sterbe- und Trauerprozess geprägt hat. Obwohl diese Theorie in der Zwischenzeit von verschiedenen Autoren differenziert worden ist, scheint landläufig noch immer die Meinung vorzuherrschen, dass nach dem Tod des Lebenspartners zwangsläufig die Emotion Trauer im Vordergrund steht. Wie ein Beispiel deutlich macht, sind es nicht immer in erster Linie ein Nachbar oder eine Person aus dem Bekannten- und Freundeskreis, die als Vertrauensperson für gegenteilige Erlebensweisen ausgesucht werden. Stattdessen findet die hinterbliebene Witwe gerade im seelsorgerlichen Gespräch einen solchen Ort des Vertrauens, an dem sie

ihren sozial unerwünschten Empfindungen des ›Glücks‹ Ausdruck verleihen darf, dass der Ehemann nun ›endlich gestorben ist‹.

Im seelsorgerlichen Gespräch macht diese Witwe die Erfahrung, dass sie mit ihren sozial wenig konformen Empfindungen nicht nur das Verständnis und die Annahme des Seelsorgers erfährt. Vielmehr findet sie im seelsorgerlichen Gespräch einen Raum, an dem ihre Lebensgeschichte in vertrauensvoller und wertschätzender Weise aufgehoben ist. Dabei ist es für den Bewältigungsprozess dieser Angehörigen von entscheidender Bedeutung, dass ihre Empfindung der Erleichterung vom Seelsorger nicht in den Kontext von ›Schuld‹ oder ›Versagen‹ gestellt wird. Vielmehr findet im seelsorgerlichen Gespräch eine wertschätzende Anerkennung und Würdigung dessen statt, was die Ehefrau ihrem alkoholkranken verstorbenen Ehemann durch den Verzicht auf eine Scheidung mit der Organisation einer guten Betreuung dennoch hat zukommen lassen. Statt in einer nicht rückgängig zu machenden Schuld- und Versagensspirale zu versinken, wird die Erfahrung des vertrauensvollen Aufgehobenseins der Lebensgeschichte zugleich zur Erfahrung eines vertrauensvollen Ausblicks auf die Zukunft.

## 5.6 Vertrauen als Katalysator für Bedeutungswandlungen in der Erzählung

Die Sprache bietet auch in der Interpretation von künstlerischen Ausdrucksformen ein sehr wesentliches und bedeutsames Mittel, um das eigene Erleben zu würdigen und ihm eine Bedeutung zu geben. So schaffen Körperhaltung, Sprache und Mimik eine für die Verarbeitung zentrale Brücke, um in der zwischenmenschlichen Begegnung beim Gegenüber eine Resonanz zu erzeugen. Dabei signalisieren mit innerer Bewegung zum Ausdruck gebrachte Erfahrungen dem seelsorgerlichen Gegenüber einen Ausdruck von Vertrauen. Lässt sich der Zuhörer von der inneren Bewegung seines Gegenübers ergreifen, entsteht innerhalb der Begegnung eine Atmosphäre von Vertrauen, die einen Raum eröffnet, in dem Bewegung und Wandlung stattfinden können. Ein Raum, in dem das Schicksal des Betroffenen eine individuelle und persönliche Bedeutung erfährt und in welchem Hoffnung und Vertrauen über das menschliche Dasein hinaus greifen. In diesem Sinne wird in der Erzählung ein Raum geschaffen, welcher den Verstorbenen gewissermassen auferstehen lässt und ihm eine unvergängliche und unvergessliche Erinnerung schafft. Wie sich in den Interviews gezeigt hat, liegt in den Symbolen biblischer Erzählungen eine grosse

Kraft. Durch eine Brücke schaffen sie Verbindung zu einer den eigenen menschlichen Horizont übersteigenden ›anderen Welt‹, in welcher dem Leidenden die Tränen getrocknet werden. Eine Welt, in welcher der Gebrochene Trost und Hoffnung erfährt. In diesem Sinne ermöglicht die Erzählung einer Leidensgeschichte, über die Brücke der biblischen Geschichte einen Wandel zur Hoffungsgeschichte zu vollziehen. Dabei führt der Weg vom Ausgangspunkt der Hoffnungs- und Verständnislosigkeit über einen ›Wandlungs- und Veränderungsprozess‹ zu einem Zustand, welcher vom Betroffenen selber als ›Reife‹ oder ›Reichtum‹ erfahren und bezeichnet wird. Diese persönliche Erfahrung des Wandlungsprozesses wird getragen von der persönlichen Lebenserfahrung. So bergen diese Bedeutungswandlungen von belastenden Lebensereignissen in Bezug auf die Krisenbewältigung und Resilienz ein grosses Potential, zu deren Förderung die Seelsorge auch in unserer heutigen modernen Gesellschaft einen unverzichtbaren Beitrag leisten kann.

— Dr. phil. Regula Gasser promovierte am Lehrstuhl für Klinische Psychologie, Psychotherapie und Psychoanalyse der Universität Zürich und war wissenschaftliche Mitarbeiterin im Projekt ›Vertrauen verstehen‹.





# Grundvertrauen und Achtsamkeit: Eine empirische Annäherung

Petra Meibert/Johannes Michalak

»Ich setzte meinen Fuß in die Luft und sie trug...«  
Hilde Domin<sup>1</sup>

## 1. Forschungsprojekt

Im Rahmen unserer Studie,<sup>2</sup> die im interdisziplinären Kontext des Projektes ›Vertrauen verstehen‹ (Teilprojekt ›Hermeneutik des Vertrauens‹) entwickelt wurde, interessiert uns, ob es möglich ist, Grundvertrauen in Abgrenzung zu verwandten Konstrukten, wie z.B. Optimismus oder Resilienz, zu erfassen. Darüber hinaus möchten wir untersuchen, ob Grundvertrauen durch die regelmäßige Praxis der Achtsamkeit (s.u.) gestärkt werden kann. Vor diesem Hintergrund haben wir zunächst einen Fragebogen zur Erfassung von Grundvertrauen entwickelt. Im Anschluss an die Validierung dieses Messinstruments soll in der nächsten Phase des Projekts eine randomisierte Studie durchgeführt werden, in der unter anderem untersucht wird, ob bei Patienten mit generalisierter Angststörung (GAS) durch eine Behandlung mit Achtsamkeitsbasierter Kognitiver Therapie (Mindfulness-based Cognitive Therapy: MBCT)<sup>3</sup> eine signifikante Veränderung bezüglich des Grundvertrauens erzielt werden kann. MBCT wurde als Behandlungsverfahren vor allem deswegen gewählt, weil aufgrund der therapeutischen Prinzipien dieses Ansatzes davon ausgegangen werden kann, dass es nicht nur zu Veränderungen auf der Symptomebene kommt, sondern auch zu

---

<sup>1</sup> Hilde Domin, zitiert nach: Stephanie Lehr-Rosenberg, »Ich setzte den Fuß in die Luft, und sie trug«. Umgang mit Fremde und Heimat in Gedichten Hilde Domins, Würzburg 2002.

<sup>2</sup> Für eine ausführlichere Beschreibung des Forschungsprojekts siehe Petra Meibert/Johannes Michalak, Erleben, Erfassen und Entwickeln von Grundvertrauen im Rahmen achtsamkeitsbasierter Psychotherapie, in: Ingolf U. Dalferth/Simon Peng-Keller (Hrsg.), Grundvertrauen: Hermeneutik eines Grenzphänomens, Leipzig 2013, 87–111.

<sup>3</sup> Zindel V. Segal (u.a.), Mindfulness-based cognitive therapy for depression: a new approach to preventing relapse, New York 2002; Zindel V. Segal (u.a.), Die Achtsamkeitsbasierte Kognitive Therapie der Depression, Tübingen 2008.

einer Förderung des Grundvertrauens. Dies dürfte im Rahmen der Behandlung der Generalisierten Angststörung von großer Bedeutung sein, da es sich hierbei um eine Störung handelt, die mit ihren exzessiven und als unkontrollierbar erlebten Sorgen einen deutlichen Bezug zum Thema Grundvertrauen zu haben scheint.

## 2. Annäherung an das Konstrukt ›Grundvertrauen‹

Wir verstehen Grundvertrauen als eine Haltung, mit der wir uns auf die Erfahrungen, die uns das Leben bietet, beziehen können. Dieses Grundvertrauen muss nicht unbedingt bewusst sein. Vermutlich zeigt es sich auch erst oder besonders dann, wenn es einer Erschütterung ausgesetzt ist.<sup>4</sup> Wenn wir im Leben mit Unerwartetem konfrontiert werden, mit Schwierigkeiten, die Gefühle von Unsicherheit und Angst hervorrufen, dann zeigt sich Grundvertrauen. Das Anhaften an den Vorstellungen, wie die Dinge sein sollten, hat nicht selten Versuche zur Folge, die Wirklichkeit nach den eigenen Vorlieben zu formen. Grundvertrauen bedeutet hier die Bereitschaft, diese Vorstellungen, wenn es angezeigt ist, auch loslassen zu können und zu schauen, was sich aus einer inneren Haltung des *Nicht-Wissens* eröffnet. Hier findet sich eine Parallele zu der Idee, dass Grundvertrauen aus einer Art ›*Mut zum Sein*‹ entsteht oder damit verbunden ist.<sup>5</sup>

Ein weiterer wichtiger Aspekt dieses unbedingten Vertrauens wurzelt in einer zustimmenden Haltung dem Leben gegenüber mit ›radikaler Akzeptanz‹. Grundvertrauen kann sich in den Momenten entfalten, in denen wir unsere Anstrengung, das Leben zu lenken, loslassen und uns dem Fluss des Lebens hingeben.

Das Grundvertrauen, das wir mit unserem Messinstrument erfassen möchten, bezieht sich also auf die innere Haltung, mit der Menschen den Schwierigkeiten des Lebens begegnen, z.B. wenn wir uns mit Erfahrungen konfrontiert sehen, die von Unsicherheit, Unkontrollierbarkeit oder Vergänglichkeit geprägt sind. Dabei gehen wir davon aus, dass diese Haltung des Grundvertrauens lebenslang

<sup>4</sup> Vgl. Simon Peng-Keller, Grundvertrauen und basales Sicherheitserleben, in: In-golf U. Dalferth/Simon Peng-Keller (Hrsg.), Grundvertrauen. Hermeneutik eines Grenzphänomens, Leipzig 2013, 209–228, hier: 212: »Grundvertrauen in dem hier gebrauchten Sinne setzt ein bewusstes Sich-Verhalten zu dem uns aufgegebenen Leben voraus.«

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 213 (mit Verweis auf Paul Tillich): »Man könnte dies noch stärker formulieren: Grundvertrauen bildet sich – als ›Mut zum Sein‹ oder gemeinsam mit ihm – in der Konfrontation mit dem Vertrauenswidrigen.«

entwicklungsfähig ist<sup>6</sup> und dass die Übung der Achtsamkeit diesen Entwicklungsprozess unterstützt.

### 3. Achtsamkeit

Achtsamkeit ist ein wichtiges Prinzip und eine grundlegende Übung der Geistesschulung in östlichen, meist buddhistischen Meditationsansätzen. Aber Achtsamkeit ist auch eine universelle menschliche Fähigkeit, die man durch Übung ausbauen und stärken kann. Nach Jon Kabat-Zinn<sup>7</sup> beinhaltet die Achtsamkeitspraxis eine bestimmte Form der Aufmerksamkeitslenkung: »[...] paying attention in a particular way: on purpose, in the present moment and non-judgmentally«.

Die Aufmerksamkeit wird also absichtsvoll auf die Erfahrung des gegenwärtigen Augenblicks gelenkt und dies ohne zu bewerten oder vorschnell zu urteilen. Dabei sind die Objekte der Aufmerksamkeit je nach Methode und Fokus innerpsychische Erfahrungen wie Körperempfindungen, Atmung, Gedanken sowie Gefühle oder externe Stimuli, wie z.B. Geräusche. Unabhängig davon, worauf die Aufmerksamkeit gelenkt wird (z.B. auf einzelne Objekte oder die Erfahrung des Augenblicks in seiner Ganzheit), sollte Achtsamkeit immer mit einer Haltung der »non judgmental acceptance« geübt werden, also einer nicht urteilenden Akzeptanz. Dies gilt sowohl für angenehme als auch für unangenehme Erfahrungen. Die Haltung der Akzeptanz, von der wir hier sprechen, ist eine aktive Entscheidung und hat nichts zu tun mit einem passiven oder fatalistischen resignieren. Sie beinhaltet ein »Sich-Hinwenden in Würde« anstatt Vermeidung sowie den Aspekt der Freundlichkeit (zu sich selbst und seiner Erfahrung) anstatt Kampf und Abwehr.

#### 3.1 Achtsamkeit und (Grund-) Vertrauen

Durch die Achtsamkeitspraxis wird die Fokussierung auf die Hier-und-Jetzt-Erfahrung geübt, verbunden mit einer Haltung der Akzeptanz, Hinwendung und Annahme der Dinge, so wie sie sind. Je mehr durch die regelmäßige Übung der Achtsamkeit die Erfahrung gemacht wird, dass Vertrauen in die Selbstbeobachtungs- und -regulationsfähigkeit wächst, desto besser können auch unangenehme Erfahrungen und als aversiv erlebte Gefühle, wie z.B. Angst oder Unsicherheit, bewusst wahrgenommen werden und müssen nicht

<sup>6</sup> Vgl. Erik H. Erikson, *Childhood and Society*, New York 1993; vgl. ders., *Identity and the life cycle*, New York 1994.

<sup>7</sup> Jon Kabat-Zinn, *Wherever you go, there you are: mindfulness meditation in everyday life*, New York 1994, hier: 4.

vermieden werden. Dadurch reduziert sich die Angst vor dem, was als schwierig erlebt wird und dies ist bei Menschen mit Angsterkrankungen in hohem Maße die Angst vor der Angst selbst. Es kann Schritt für Schritt Vertrauen wachsen, was sich gemäß unserer Hypothese in der durchzuführenden Studie durch eine Erhöhung der Werte im Vertrauensfragebogen zeigen sollte.

### *3.2 Achtsamkeitsbasierte Kognitive Therapie*

Die Achtsamkeitsbasierte Kognitive Therapie wurde von Segal, Williams und Teasdale<sup>8</sup> zur Rückfallprophylaxe bei Depressionen entwickelt. Das achtwöchige Gruppenprogramm zielt darauf ab, bei rückfallgefährdeten Patienten im Rahmen intensiver Übungspraxis eine bestimmte Form der Aufmerksamkeitslenkung zu entwickeln, die dadurch gekennzeichnet ist, dass den Erlebnisinhalten des gegenwärtigen Augenblicks eine bewusste und nicht-wertende Achtsamkeit geschenkt wird. Dadurch können dysfunktionale Verarbeitungsmechanismen wie Grübeln und Vermeidungsverhalten, Strategien, die aus dem Wunsche entstehen, innere Erfahrungen zu kontrollieren, die aber letztlich die Symptomatik aufrechterhalten und verstärken,<sup>9</sup> reduziert werden. Durch das Loslassen von Kontrollstrategien kann Vertrauen in die eigene Person, aber auch in das Leben an sich gestärkt werden. Erste Ergebnisse weisen bereits auf die Wirksamkeit von MBCT auch bei GAS hin.<sup>10</sup>

## **4. Erste Projektphase: Empirische Erfassung von Grundvertrauen**

Ziel der ersten Projektphase ist die Entwicklung und Validierung eines Messinstruments zur Erfassung von Grundvertrauen.

---

<sup>8</sup> Zindel V. Segal (u.a.), *Mindfulness-based cognitive therapy for depression: a new approach to preventing relapse*. New York 2002.

<sup>9</sup> Steven C. Hayes (u.a.), *Experiential avoidance and behavioral disorders: a functional dimensional approach to diagnosis and treatment*, in: *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 64 (1996), 1152–1168.

<sup>10</sup> Mark A. Craigie (u.a.), *Mindfulness-based cognitive therapy for generalized anxiety disorder: a preliminary evaluation*, in: *Behavioural and Cognitive Psychotherapy* 36 (2008), 553–568; Yong Woo Kim (u.a.), *Effectiveness of mindfulness-based cognitive therapy as an adjuvant to pharmacotherapy in patients with panic disorder or generalized anxiety disorder*, in: *Depression and Anxiety* 26 (2009), 601–606; Susan Evans (u.a.), *Mindfulness-based cognitive therapy for generalized anxiety disorder*, in: *Journal of Anxiety Disorders* 22 (2008), 716–721.

#### 4.1 Entwicklung eines Messinstruments zur Erfassung von Grundvertrauen

Bei der Entwicklung des Messinstruments haben wir unseren Fokus auf die Fragestellung gelegt, inwieweit Menschen in Situationen, in denen ihre Lebenspläne durchkreuzt werden, in der Lage sind, sich trotzdem geborgen und gehalten zu fühlen und darauf zu vertrauen, dass sich etwas Gutes für sie ergibt. Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen formulierten wir für das Messinstrument den Kernsatz: »*Auch wenn ich Schwierigkeiten oder Problemen in meinem Leben begegne, bei denen ich nicht mehr weiter weiß, ...*«<sup>11</sup>

In den Items sollte sich der Aspekt widerspiegeln, dass Grundvertrauen nicht an bestimmte interne oder externe Bedingungen geknüpft ist, wie z.B. an das Vorhandensein von Fähigkeiten der eigenen Person oder an soziale Unterstützung. Uns ging es darum, eine Form des Vertrauens zu erfassen, die sich auf eine Sinnhaftigkeit der Welt bezieht und das Gefühl, in ihr Geborgenheit und Gehaltensein zu erfahren. In unseren Ursprungsüberlegungen haben wir zudem versucht, Items zu formulieren, die eine Haltung der Gelassenheit oder eine Art von innerer Ruhe erfassen, die aufrecht erhalten werden kann, auch wenn es schwierig ist im Leben.

Insgesamt wurden im Verlauf dieser Projektphase drei Stichproben erhoben. Bei der explorativen Faktorenanalyse im Anschluss an die erste Studie kristallisierten sich zwei Faktoren heraus: *Hier und Jetzt* (mit einem Gefühl von In-Ordnung-Sein, Willkommen-/Angenommen-Sein und einen Platz zu haben) sowie *Zukunft* (mit einem Gefühl von Hoffnung/Zuversicht und dem Glauben, dass eine positive Wendung möglich ist). Diese zweifaktorielle Struktur bestätigte sich anschließend auch im Rahmen konfirmatorischer Faktorenanalysen, die nach der zweiten und dritten Erhebung durchgeführt wurden. Nach weitergehenden statistischen Auswertungen entstand auf der Grundlage testtheoretischer Überlegungen schließlich ein 20 Items umfassender Fragebogen.

#### 4.2 Konstruktvalidierung

Im nächsten Schritt des Projekts ist eine Validierungsstudie geplant, um zu überprüfen, inwieweit sich das, mithilfe des Fragebogens operationalisierte, Konstrukt des Grundvertrauens von anderen Konstrukten abgrenzen lässt. Erhoben werden neben dem Grundvertrauen:

<sup>11</sup> Angeregt durch die interdisziplinären Diskussionen haben wir nach der ersten Erhebung den Eingangssatz leicht modifiziert und den Begriff »in meinem Leben« herausgestrichen.

- Dispositioneller Optimismus und Pessimismus
- Resilienz
- Kohärenzsinn
- Bindungsrepräsentationen Erwachsener
- Selbsteinschätzung emotionaler Kompetenzen
- Selbstwert
- Self-Compassion
- Allgemeine Selbstwirksamkeitserwartung
- Soziale Erwünschtheit

Mit Blick auf die geplante Interventionsstudie bei Patienten mit GAS werden zudem die folgenden Konstrukte jeweils vor und nach der MBCT-Therapie erhoben, um Behandlungseffekte erfassen und Zusammenhänge zwischen Grundvertrauen und Symptomen der GAS untersuchen zu können:

- Pathologische Besorgnis
- Grübelneigung / Rumination
- Subjektive Beeinträchtigung durch körperliche und psychische Symptome
- Interpersonale Probleme
- Achtsamkeit

## 5. Zweite Projektphase: Ausblick auf die geplante Interventionsstudie

Nachdem die Validierungsphase des Fragebogens abgeschlossen ist, werden wir eine empirische Studie mit Angstpatienten durchführen, bei der wir das neu entwickelte Messinstrument einsetzen, um zu untersuchen, ob sich durch das Erlernen und regelmäßige Üben von Achtsamkeit im Rahmen eines MBCT-Gruppenprogramms eine Veränderung im Grundvertrauen der Probanden zeigen lässt.

## 6. Zusammenfassung und Ausblick

Grundvertrauen ist also aus unserer Sicht eine Haltung der Offenheit dem Leben gegenüber, die sich besonders in Krisenzeiten zeigt oder dort weiterentwickeln kann. Diese Haltung wird u.a. durch die Bereitschaft charakterisiert, Nicht-Wissen und Unsicherheit zu akzeptieren in der Gewissheit, dass sich in dem inneren oder auch äußeren Freiraum, der dadurch entsteht, Lösungen und Auswege zeigen werden. Dieses Nicht-Wissen auszuhalten, erfordert Mut, ist

aber gleichzeitig die Voraussetzung dafür, dass sich etwas wirklich Neues zeigen kann. Und das ist etwas, was in der Krise hilfreich sein kann. Die innere Kraft, die zu diesem Mut führt, steht manchen Menschen vielleicht auf natürliche Weise zur Verfügung, andere wiederum können möglicherweise darin unterstützt werden, diesen »Mut zum Unsicher-Sein« zu entwickeln. Dass die Einübung von Achtsamkeit ein möglicher Weg ist, bei dem Personen diese Quelle des Vertrauens in sich besser erschließen können, hoffen wir durch die geplante Interventionsstudie zeigen zu können.

Das im Rahmen dieses Projekts entwickelte Messinstrument zur Erfassung von Grundvertrauen könnte zudem über den klinischen Forschungsbereich hinaus Anwendung in anderen Wissenschaftsdisziplinen finden. Beispiele hierfür liefern die verschiedenen Teilprojekte des Gesamtprojekts »Vertrauen verstehen«.

— lic. phil. Petra Meibert ist Doktorandin an der Universität Hildesheim und stellvertretende Leiterin des Instituts für Achtsamkeit und Stressbewältigung.

— Prof. Dr. Johannes Michalak ist Professor für Klinische Psychologie am Institut für Psychologie der Universität Hildesheim.



## Literaturangaben

- Craigie, Mark A. (u.a.), Mindfulness-based cognitive therapy for generalized anxiety disorder: a preliminary evaluation, in: *Behavioural and Cognitive Psychotherapy* 36 (2008), 553–568.
- Dalferth, Ingolf U./Peng-Keller, Simon (Hrsg.), *Grundvertrauen: Hermeneutik eines Grenzphänomens*, Leipzig 2013.
- Erikson, Erik H., *Childhood and Society*. New York 1993.
- , *Identity and the life cycle*, New York 1994.
- , *Kindheit und Gesellschaft*, Stuttgart 1999.
- Evans, Susan (u.a.), Mindfulness-based cognitive therapy for generalized anxiety disorder, in: *Journal of Anxiety Disorders* 22 (2008), 716–721.
- Hayes, Steven C. (u.a.), Experiential avoidance and behavioral disorders: a functional dimensional approach to diagnosis and treatment, in: *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 64 (1996), 1152–1168.
- Hölzel, Britta K. (u.a.), How does mindfulness meditation work? Proposing mechanisms of action from a conceptual and neural perspective, *Perspectives on Psychological Science* 6 (2011), 537–559.
- Kabat-Zinn, Jon, *Wherever you go, there you are: Mindfulness Meditation in everyday life*, New York 1994.
- Kim, Yong Woo. (u.a.), Effectiveness of mindfulness-based cognitive therapy as an adjuvant to pharmacotherapy in patients with panic disorder or generalized anxiety disorder, in: *Depression and Anxiety* 26 (2009), 601–606.
- Lehr-Rosenberg, Stephanie, »Ich setzte den Fuß in die Luft, und sie trug«. Umgang mit Fremde und Heimat in Gedichten Hilde Domins, Würzburg 2002.
- Meibert, Petra/Johannes Michalak, *Erleben, Erfassen und Entwickeln von Grundvertrauen im Rahmen achtsamkeitsbasierter Psychotherapie*, in: Ingolf U. Dalferth/Simon Peng-Keller (Hrsg.), *Grundvertrauen, Hermeneutik eines Grenzphänomens*, Leipzig 2013.
- Peng-Keller, Simon, *Grundvertrauen und basales Sicherheitserleben*, in: Ingolf U. Dalferth/S. Peng-Keller (Hrsg.), *Grundvertrauen. Hermeneutik eines Grenzphänomens*, Leipzig 2013, 209–228.
- Segal, Zindel, V. (u.a.), *Mindfulness-based cognitive therapy for depression: a new approach to preventing relapse*, New York 2002.
- Segal, Zindel V. (u.a.), *Die Achtsamkeitsbasierte Kognitive Therapie der Depression: Ein neuer Ansatz zur Rückfallprävention*, Tübingen 2008.

- Tillich, Paul, *Der Mut zum Sein*. Berlin, New York 1991.
- Wrightsman, Lawrence S., Measurement of philosophies of human nature, in: *Psychological Reports* 14 (1964), 743–751.



# A Cultural History of Debt Enforcement in Nineteenth-Century Switzerland

## PhD Description

*Mischa Suter*

### Abstract

Recent research in historiography has pointed to the profound importance of personal credit and debt relations in early-modern and 19th-century society alike. While there is virtual consensus over the highly social nature of credit relations in economies of everyday life, some historians have approached credit relations under the rubric of trust. This project adds to this research by looking at the problem from a different angle, that is, by inquiring into situations of breakdown of credit relationships. The project asks how the problem of unpaid debts entered the realm of the law in nineteenth-century Switzerland. It thereby attempts to contribute to the »historical study of economic life«<sup>1</sup> by using methods from cultural anthropology, and by focusing on the legal enforcement of small, everyday debts as well as on personal bankruptcy. The project aims to improve our understanding of economic precarity by asking how ordinary people navigated their everyday life of debt in an epoch that has been characterized as liberal capitalism. The medium of inquiry is the law; however, the project depicts legal change not as modernization or rationalization, but as an ongoing process of everyday conflict and cultural transaction. Switzerland is a prime example of economic and political liberalism.<sup>2</sup> Although covering the whole nineteenth

---

<sup>1</sup> William Sewell, *A Strange Career: The Historical Study of Economic Life*, in: *History and Theory* 49 (2010), 146–166.

<sup>2</sup> In discussing liberalism as a specific rationality of rule, I seek inspiration by some of the literature on nineteenth-century governmentality; see Simon Gunn, James Vernon (eds.), *The Peculiarities of Liberal Modernity in Imperial Britain*, Berkeley 2011; Patrick Joyce, *The Rule of Freedom. Liberalism and the Modern City*, London/New York 2003; Chris Otter, *The Victorian Eye. A Political History of Light and Vision in Britain, 1800–1910*, Chicago 2008. From the perspective of world-system theory, Immanuel Wallerstein places his volume devoted to the nineteenth century under the signum of liberalism; see: Immanuel Wallerstein, *The Modern Worldsystem IV: Centrist Liberalism Triumphant, 1789–1914*, Berkeley 2010.

century, the study concentrates on the period c. 1830–1870, an epoch marked by Switzerland's early industrialization, the turn towards new political regimes in various cantons, the foundation of the federal state, and several devastating economic crises. Following this height of liberalism, the *Bundesgesetz über Schuldbetreibung und Konkurs* [Federal Debt Enforcement and Bankruptcy Law] of 1889 provided a legal framework at the federal level for dealing with unpaid debts and bankruptcy. In this period, the concepts of the modern *Rechtsstaat*, of bourgeois ownership society and of the contractual subject were formulated. My PhD project asks how these concepts were encountered by highly socially *embedded* individuals whose countless everyday credit relations were dependent on cultural attributes, and on the disparities of class and gender. Liberalism, this study argues, was confronted with a conundrum vis à vis debt collection. This conundrum was linked to a problem of knowledge: the knowledge about and the assignment of property. Liberalism posited property as absolute sovereignty, yet at the same time the procedures to enforce this regime of property – debt collection – undermined the very conception of property, leading to situations of uncertainty and confusion.

## Historiographical context and conceptual premises

Recent historical studies of private borrowing and lending highlight the cultural nature of credit relationships and challenge the dichotomies of a landslide turn towards »market society« in the nineteenth century.<sup>3</sup> These studies have complicated the transition narratives

<sup>3</sup> To mention only a few influential recent monographs of a very diverse body of literature that escapes any easy labeling: for England see Craig Muldrew, *The Economy of Obligation. The Culture of Credit and Social Relation in Early Modern England*, Basingstoke 1998; Margot Finn, *The Character of Credit: Personal Debt in English Culture, 1740–1914*, Cambridge 2003; for France: Laurence Fontaine, *L'économie morale. Pauvreté, crédit et confiance dans l'Europe préindustrielle*, Paris 2008; Philip T. Hoffmann/Gilles Postel-Vinay/Jean-Laurent Rosenthal, *Priceless Markets. The Political Economy of Credit in Paris, 1660–1870*, Chicago 2000; Gilles Postel-Vinay, *La terre et l'argent. L'agriculture et le crédit en France du XVIIIe au début du XXe siècle*, Paris 1998; for Germany see the studies on land markets, notaries and social networks: Georg Fertig, *Äcker, Wirte, Gaben. Ländlicher Bodenmarkt und liberale Eigentumsordnung im Westfalen des 19. Jahrhunderts*, Berlin 2007; Jonathan Sperber, *Property and Civil Society in South-Western Germany 1820–1914*, Oxford 2005; and for a Jewish community in Switzerland see Alexandra Binnenkade, *KontaktZonen. Jüdisch-christlicher Alltag in Lengnau*, Köln 2009; see also the significant literature on the history of bankruptcy in the United States: Bruce H. Mann, *Republic of Debtors. Bankruptcy in the Age of American Independence*, Cambridge MA

about capitalism, and this PhD thesis wishes to contribute to this literature. By following these works, I look at how men and women used the law as an instrument to enforce their claims against debtors, and *vice versa*, how debtors were confronted with procedures that subjected them to varying legal identities which were profoundly shaped by gender. Subjectification and experience are therefore key terms of the investigation. Subjectification and experience were decisively marked by the temporal demands and modalities of time of debt relationships, the latter thus becoming focal points of the analysis.

On an analytical level, special attention is paid to the historical actors' issues of knowledge that lay at the heart of debt execution.<sup>4</sup> Information is a key category in any credit relationship since a creditor tries to calculate her/his debtor's future behavior or tries to assess the collateral at hand. Once the credit relationship was broken and execution was due, a creditor attempted to investigate in the debtor's remaining assets, and to evaluate the person. Moral and cognitive categories overlapped in these processes of classification. One of the main theses of the project is that the issues of knowledge, together with contradictory and gendered legal identities, indeed *produced* ongoing confusion over the whole period under review.

## Avenues of research, or, brief chapter outline

### *1. Homogenization and differentiation: the federal law of debt collection of 1889*

The federal law of debt enforcement of 1889 stabilized conditions of exchange. The federal law abolished local legal practices, yet, as this and the following chapter show, it also had to incorporate various local circumstances. By examining the law of 1889, the PhD starts

---

2003; Scott Sandage, *Born Losers. A History of Failure in America*, Cambridge MA 2005; Edward J. Balleisen, *Navigating Failure. Bankruptcy and Commercial Society in Antebellum America*, Chapel Hill 2001.

<sup>4</sup> These considerations are, among others, informed by sociology of knowledge and practice theory, especially by the sociology of Luc Boltanski. From the side of historians, I am much indebted to Simona Cerutti's contributions in the respective discussion. See Luc Boltanski/Laurent Thévenot: *Über die Rechtfertigung. Eine Soziologie der kritischen Vernunft*, Hamburg 2007 [1991]; Luc Boltanski, *On Critique. A Sociology of Emancipation*, Cambridge 2011; Simona Cerutti, *Microhistory: Social Relations versus Cultural Models?*, in: Anna Majja Castrén (ed.), *Between Sociology and History. Essays on Microhistory, Collective Action, and Nation-Building*, Helsinki 2004, 17–40.

with a chronological endpoint of the investigation. By inverting chronological order, I try to avoid that the federal law appears as the inevitable culmination of a long-term development, and instead try to map out a complex genealogy. I point out the tensions and frictions that have been a constitutive part of legal practices, shaping legal change.

The law of 1889 introduced two different legal categories with two respective procedures: bankruptcy (*Konkurs*) for merchants, whose status was defined by the newly introduced commercial register, and debt collection by seizure (*Auspfändung*) for non-merchants. The opening chapter examines how the legislators, by negotiating this law, debated the conditions and contours of economic life. The introduction of a separate legal sphere for merchants shows a dialectic of homogenization in a nationwide unified law on one hand, and differentiation into different economic and legal subjects, on the other. The law resulted from two decades of legislative trial and error. The boundary between merchants and non-merchants, which the law finally drew, was contested by the Conservative party who protested against the introduction of separate spheres in economic life. The immediate context in which the legislation took place were concerns over transparency and legitimacy in economic exchange such as a new discourse on usury (linked to political anti-semitism) and heightened worries over creditor protection. Nevertheless, the law of 1889 does not express stronger economic regulation by the 1880s; rather, it presented key objectives of economic liberalism in a particular context. And neither is the law the outcome of an ongoing march of a modernizing economy; rather, it carried with it tensions stemming from its different domains of practice, which are the subject of the next chapter.

## 2. *Law as local knowledge: rural domains of everyday exchange 1800–1870*

This chapter deals with specific, local spheres and modalities of debt. The two different shapes and places that were envisioned in the law 1889 point to a mercantile sphere on the one hand, and to the complex everyday circuits in local, mostly rural conditions on the other. This chapter looks at rural and proto-industrial conditions of indebtedness by examining legal procedures in the canton of Zurich 1800–1870. Its guiding research question is what kinds of social collectivities and rhythms of exchange were envisioned and enforced through the legal regulation of debt collection. The chapter focuses on the actual practices of legal regulation, i.e. the superintendence through the canton's court of appeal, which controlled

the procedures of debt collection, and on petitions to the regional government as well as official instructions given to debt collectors. The procedures of summary justice of debt collection were much shaped by modes of self-governing, i.e. by deadlines and sanctions that only rarely required legal action before a court. These procedures can be interpreted as a specific way of liberal rule. The conditions for deadlines, which in the beginning were in accordance with the patterns of an agrarian society, were progressively adapted to an industrial context. Yet these adaptations were constantly contested and moderated, as petitions of debtors and reports on local officials show.

### *3. Theoretical discussion: the anthropology of debt and knowledge*

A theoretical excursus serves the function to sharpen the analysis in the last three chapters with respect to issues of subjectification and with the intricacies of debt and knowledge. Anthropological literature has extensively theorized on credit and debt, and this PhD project wishes to engage with this theory.<sup>5</sup> Since Marcel Mauss' seminal work *The Gift* (1923/24) the binding and conflictual relationship between creditors and debtors have been studied. According to Mauss, the gift animates objects and objectifies persons. Objects and persons constitute each other respectively, yet at the same time, the boundaries between them become blurred in the process of exchange. This confusion is subject to both cognitive and moral examination, as social actors frame their relations and engage in conflict over the legitimacy of exchange.

### *4. Conflicting moralities: experiences and fictions of indebtedness*

This chapter shows, through a selective and exemplary reading of a set of texts, how debt as a social relation, that is, a concrete relation between persons, gave rise to reflections on the nature of the social. The chapter looks at how the experiences of indebtedness were turned into narratives, which in turn led to specific contemporary theorizing over indebtedness. Debtors mobilized social relations to meet a creditor's claims and, sometimes, to counter them by using social sanctions against their creditors, as historical actors were continually enmeshed in moral economies. A crucial point is that, in the social relation of debt, subjectification affected not only debtors but creditors as well. The diary of Jakob Stutz (1801–77), a weaver and

<sup>5</sup> For a recent overview of this blossoming field, see Gustav Peebles, *The Anthropology of Credit and Debt*, in: *Annual Review of Anthropology* 39 (2010), 225–240; a much-discussed anthropological treatise on the subject is David Graeber, *Debt. The First 5000 Years*, New York 2011.



vernacular writer from an impoverished part of rural Zurich entails these webs of obligations, of claims and counter-claims.

Depictions of debt execution in literary texts show yet another way of rendering these ambivalent experiences, as a reading of Swiss author Gottfried Keller's collection of novellas, *Die Leute von Seldwyla* (1856), points out. Furthermore, credit proved to be a prism through which socialist writers sketched societal utopias. In this context, attention is paid to one particular writer, Wilhelm Weitling (1808–1871), a communist, who in publications such as *Das Evangelium des armen Sünders* (1843) theorized on the makeshift economy of the pauperized underclasses in the 1840s: Weitling's messianism, I argue, theorized debt as a relation of subjugation, thereby breaking with the notion of a positively sketched credit-based social scheme characteristic for so many socialist initiatives.

### 5. Bankruptcy: knowledge, morals, and epistemic anxiety

This chapter is about debt and relationships in a system of classifications. It explores how insolvency produced situations of uncertainty. The files on bankruptcy in the city of Basel prove to be a specially rich source, since here all insolvents, not only merchants, were liable to bankruptcy procedure. By examining a sample of cases 1830–1860, this chapter interprets the ›social life‹ of bankruptcy as a process of intense social classification. Officials investigated in the reasons of insolvency and questioned the debtors, thereby combining moral, symbolic and economic categories. The sources show a quest for knowledge by procedures to examine, delimit and assign debtors' assets. This process collided with the relative and complicated nature of property relationships in nineteenth-century everyday life, and with debtors concealing assets, producing situations of uncertainty and confusion.<sup>6</sup> Probably the most significant issue was the female marriage portion, which *de iure* had a privileged status, but in fact was fiercely contested. A sample of requests for rehabilitation by male bankrupts allows to explore the rhetorical and practical strategies as well as the meanings associated with male citizenship – a theme that gained special importance in the context of the foundation of the federal state in 1848.

<sup>6</sup> Ann Stoler's illuminating concept of ›epistemic anxiety‹, stemming from a colonial context, can be introduced to these nineteenth-century Swiss situations with some caution and adaptation. See: Ann Stoler, *Along the Archival Grain. Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*, Princeton 2009.

*6. The Problem of the pawn and the objects of liberalism: confusing persons and things*

A final chapter is about debt and the relationship between persons and things. It explores the interrelation between persons and objects in the process of seizing collateral. Seizure animated objects and objectified persons. One salient form of collateral was the debtor's body itself. This chapter first investigates the legal threat and the actual practice of imprisonment for debts as well as the debates about its abolishment in the 1860s. Compared to Britain, the debtor's prison was much less a hot topic in legislature, and actual imprisonment seems to have been rare, although the warrants for arrest of debtors peaked in the 1860s. Further, the records of local officials in the canton of Zurich are examined, who collected pawns and after a series of deadlines auctioned them. I am especially interested in the changing role of objects that were spared seizure by religious and practical purposes. Over time, these spared objects gave way to an increasingly abstractly defined minimal living standard. The chapter discusses these spared objects in comparison with the changing attitudes towards pawnbroking. In the same period, collateral became increasingly liquified, that is, paper stood in for paper, and the terms and conditions of a debt became ever more flexibly scheduled. The PhD project ends with the related new concerns over uncertainty that emerged in the last third of the nineteenth century. These inquietudes, arguably linked to an expanding financial sector, can be seen as anxieties of modernity. But, as the PhD project tries to show, concerns and conflicts have accompanied, and indeed shaped, the history of debt enforcement over the whole period covered.

— Mischa Suter ist wissenschaftlicher Assistent am Departement Geschichte der Universität Basel.



# Grenzphänomene des Vertrauens

## Theologische Erörterungen zum Verhältnis von Grund- und Gottvertrauen

*Andrea Lassak*

Ist frühkindliches Grundvertrauen eine notwendige Voraussetzung für christliches Gottvertrauen? Ist Gott der eigentliche Gegenstand des Grundvertrauens schon von seinen Anfängen an? Sind beides nur sekundäre Symbolisierungen ein- und derselben Sache?

In diesem Beitrag möchte ich die Frage nach einer angemessenen Verhältnisbestimmung zwischen Grund- und Gottvertrauen so exponieren, dass ich in einem ersten Abschnitt (1.) Vertrauen als ein Praxisphänomen des christlichen Glaubens vorstelle. Daraufhin werden (2.) drei prominente theologische Bezugnahmen auf ›Grundvertrauen‹ vorgestellt. Dass ich diesen Teil noch vor einen dritten Abschnitt stelle, der sich mit der Frage nach dem Phänomen des Grundvertrauens auseinandersetzt, ist bewusst intendiert. Auf diese Weise möchte ich versuchen, die Problematik des wissenschaftlichen Rekurses auf ›Grundvertrauen‹ durch die Abfolge der Abschnitte selbst darstellen: Allzu häufig und selbstverständlich nämlich wird auf ›Grundvertrauen‹ zugegriffen, ohne dass zuvor erkannt wäre, wie klärungsbedürftig dieses eigentlich ist. Nachdem der dritte Abschnitt (3.) das kritisch aufzeigt, möchte ich daraus abschließend (4.) generelle Schlussfolgerungen für den wissenschaftlichen und theologischen Umgang mit dem Phänomen des ›Grundvertrauens‹ ziehen.

### 1. Vertrauen im christlichen Glauben

Kaum einer wird bestreiten, dass der christliche Glaube in einem engen Verhältnis zum Vertrauen steht. Schon im Gottesbezug des israelitischen Volkes wurde die Haltung des Vertrauens gegenüber Gott hervorgehoben und in Psalmen besungen (Ps 13; 37,3.5; 118,8f). Auch die Abrahamsüberlieferung in der Genesis hebt den Glauben Abrahams als ein besonders starkes Vertrauen hervor. Sowohl in Bezug auf die Nachkommensverheißung (Gen 15) als auch bei der Erzählung vom ›Opfer Abrahams‹ (Gen 22) wird Abraham

mit seinem unbedingten Gottvertrauen als *das* Glaubensvorbild vor Augen gestellt.

Wird in den neutestamentlichen Evangelien von den Beziehungen der Jünger zu Jesus erzählt, kommt häufig das griechische Wortfeld der πίστις zu stehen. Ins Deutsche übertragen heißt πίστις nicht nur Glaube, sondern transportiert unter anderem auch die Dimension des personalen Vertrauens. Aber nicht nur das Verhältnis der Jüngerinnen zu Jesus Christus, sondern auch Jesu *eigenes* Verhältnis zu Gott wurde von den neutestamentlichen Autoren im Sinne des Vertrauen beschrieben. Wie dieser zum Beispiel seinen Tod am Kreuz annahm und »seinen Geist in die Hände des Vaters« (Luk 23,46) legte, wird theologisch als Ausdruck eines tiefen Gottvertrauens interpretiert. Bis heute ist daher Jesu Vertrauen gegenüber Gott Christen Maßstab und Orientierung für ihre eigene Gottesbeziehung.

So selbstverständlich das Vertrauen also zum christlichen Beschreibungsrepertoire des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch gehört, so erstaunlich ist es, wie wenig das Thema des Vertrauens in der Tradition explizit reflektiert wurde. Häufig lief die christliche Rede vom Vertrauen mehr nebenbei mit, als eine nicht weiter zu beachtende Selbstverständlichkeit.

Deutlich zur Sprache kam das Vertrauen allerdings im 16. Jahrhundert, zur Zeit der reformatorischen Auseinandersetzungen. Die Reformatoren aus Wittenberg betonten das Vertrauen im Glauben an Gott, insbesondere gegenüber der grassierenden Angst um das eigene Heil im ausgehenden Mittelalter. Martin Luthers Zentralstellung des Vertrauens im Glauben auf die Verheißungen Gottes aber konnten die Papsttreuen nicht teilen. Sie verstanden es als ein »eitles Vertrauen« auf das eigene Heil, als bloß affektives Gefühlserleben ohne Glaubenserkenntnis und verurteilten diesen »Vertrauensglauben« im Konzil von Trient scharf.

Die *fiducia*, das (Gott-)Vertrauen im christlichen Glauben, möchte ich im Folgenden als ein Bezogensein auf Gott verstehen, das eine anerkennende Selbstbeteiligung für das Leben als einer Vertrauenspraxis nach sich zieht. Wichtig dabei ist, dass Glaubende dieses Leben im Gottvertrauen immer erst als eine *Antwort* auf Gottes Anrede, auf sein *zuvorkommendes* Beziehungshandeln verstehen. In Orientierung am Glauben Abrahams und in der Nachfolge Jesu Christi sprechen sich Christen dieses Vertrauen gegenseitig zu, pflegen es liturgisch oder üben es mithilfe geistlicher Übungen ein. Insofern kann Gottvertrauen nie unabhängig von seinen religiösen Zusam-

menhängen verstanden werden. Als *christliches* Vertrauen ist es an den christlichen Glauben und dessen Orientierungssystem gebunden.

Dieser Ansatz hat zur Folge, dass die Rede vom Gottvertrauen in *anderen* Religionen – sei es in der muslimischen oder jüdischen Tradition – mit ganz anderen Erwartungen und Praxen einhergehen kann. Eben weil ihre Gottesbilder, Heilsvorstellungen und Verheißungen andere sind. Das allerdings bedeutet: es gibt kein *allgemeines* Gottvertrauen. Gottvertrauen ist immer bezogen auf die Zusammenhänge einer *bestimmten* Religion.

## 2. Theologische Typen des Rekurses auf Grundvertrauen

Obwohl auch das Vertrauen erst im Laufe des 20. Jahrhunderts zum expliziten Forschungsthema der Theologie avancierte, ist die Geschichte des theologischen Interesses am ›Grundvertrauen‹ deutlich jünger. Stellt man religionsphilosophische Überlegungen wie etwa Peter Wusts Erörterungen zur so genannten ›Urgewissheit‹ beiseite, lassen sich explizite Bezugnahmen auf Konzepte des ›Grundvertrauens‹ erst seit den 1960er Jahren finden.

Als Auslöser für dieses neue theologische Interesse ist auf Erik H. Eriksons entwicklungspsychologisches Konzept des ›Basic Trust‹ zu verweisen. Bevor ich jedoch auf Erikson und andere Verständnisse von ›Grundvertrauen‹ eingehe, möchte ich zunächst drei Modelle vorstellen, wie innerhalb der deutschsprachigen Theologie christliches Gottvertrauen auf Vorstellungen von ›Grundvertrauen‹ bezogen wurde. Es sind bemerkenswerte Versuche prominenter Theologen.

Ich beginne mit dem protestantischen Theologen Wolfhart Pannenberg. Pannenberg versteht das Verhältnis von ›Grundvertrauen‹ und Gottvertrauen so, dass sich das religiöse Gottvertrauen aus einem frühkindlichen ›Grundvertrauen‹ heraus entwickle, beziehungsweise entwickeln *sollte*. Seiner Meinung nach eignet jedem Menschen ›Grundvertrauen‹ als eine natürliche Strukturanlage. Was jedem Menschen gegeben ist, soll mithilfe religiöser Erziehung in seine wahre Gestalt überführt werden: in christliches Gottvertrauen. Pannenberg ist also der Meinung, dass das frühkindliche ›Grundvertrauen‹ nicht den Eltern, sondern eigentlich und implizit immer schon Gott gelte (›Gott ist der eigentliche Gegenstand des Grundvertrauens‹). Im Laufe seines Lebens hat der Mensch das zu erkennen und christliches Gottvertrauen als die *reife* und *eigentliche* Form seines frühkindlichen ›Grundvertrauens‹ auszugestalten.

Einen anderen Vorschlag macht der Schweizer Theologe Hans Küng. Er geht zunächst davon aus, dass der Mensch in existenzieller Hinsicht vor eine grundsätzliche Lebensentscheidung gestellt sei. Angesichts der Ambivalenz der erfahrbaren Wirklichkeit stelle sich dem Menschen unausweichlich die Aufgabe, zwischen einem *Lebensmisstrauen* und einem *Lebensvertrauen* zu entscheiden. Ein Ja zur Wirklichkeit beziehungsweise das, was er ›Lebens- oder Grundvertrauen‹ nennt, erachtet Küng dabei als die einzig *vernünftige* Wahl. Analog dazu verfährt er mit dem Gottvertrauen. Auch es entspringe einer Grundsatz-Entscheidung und auch hier möchte er das Ja zu Gott als *rational* ausweisen. Das Ja zu Gott charakterisiert Küng schließlich als ›radikales Grundvertrauen‹. Denn wer Gott bejaht, habe darin zugleich den *Grund*, warum er der Wirklichkeit vertrauen kann.

Eine schlichtere Verhältnisbestimmung findet sich schließlich bei dem römisch-katholischen Theologen Otto-Hermann Pesch. Pesch versucht den Glauben über die Bezugnahme auf das ›Grundvertrauen‹ als eines anthropologischen Phänomens zu plausibilisieren. Und zwar in Hinsicht auf seine Bedeutung für die Lebenspraxis. So heißt es in einem Lexikonartikel zum Glauben bei ihm: ›Glaube ist *vergleichsweise wie* [...] Grundvertrauen [...] Grundmuster einer Lebenspraxis.‹ Mit anderen Worten will Pesch sagen: so *grundlegend* ›Grundvertrauen‹ die Lebenspraxis eines Menschen prägt, ebenso *grundlegend* prägt auch der Glaube die Lebenspraxis einer Christin.

Neben diesen drei ausgewählten theologischen Bezugnahmen auf ›Grundvertrauen‹ gibt es einige mehr. Manche Theologen meinen zum Beispiel, ›Grundvertrauen‹ und Gottvertrauen seien letztlich dasselbe, sie würden nur sekundär unterschiedlich symbolisiert und kulturell interpretiert. Andere finden, nicht erst das Gott-, sondern schon das ›Grundvertrauen‹ sei von Gottes Geist gewirkt und zeige damit, wie präsent Gott im Leben *aller* Menschen ist (selbst dann, wenn diese ihr ›Grundvertrauen‹ nicht von Gott her verstehen).

Die theologischen Verhältnisbestimmungen zwischen Grund- und Gottvertrauen fallen also äußerst vielfältig aus. Das lässt sich nicht nur dadurch erklären, dass mit dem jeweiligen Rekurs auf ›Grundvertrauen‹ unterschiedliche Zwecke beabsichtigt sind (Pannenberg will Religion als allgemein-anthropologische Struktur plausibilisieren; Küng möchte den Glauben als etwas Rationales rechtfertigen; Pesch will die Bedeutung des Glaubens für die Lebenspraxis hervorheben). Eine weitere Ursache für diese Pluralität ist darin zu sehen, dass sehr unterschiedliche Annahmen davon vorliegen, was unter ›Grundvertrauen‹ eigentlich zu verstehen ist.

### 3. Was ist Grundvertrauen?

Daher gilt es in diesem Abschnitt zu klären, was mit ›Grundvertrauen‹ eigentlich gemeint sein könnte. Vorangestellt sei der auffällige Umstand, dass die Rede vom ›Grundvertrauen‹ zunächst allzu selbstverständlich klingt. Alltagssprachlich genießt der Begriff eine hohe Beliebtheit. Seine metaphorische Qualität appelliert an die Intuition und hinterlässt eine unmittelbare Plausibilität für die Lebenspraxis.

Dieser alltagssprachlichen Selbstverständlichkeit steht allerdings ein wissenschaftliches Vielerlei an Konzeptionen gegenüber. Auch innerhalb der intensiven interdisziplinären Vertrauensforschung der letzten 20 Jahre wurde das Phänomen des ›Grundvertrauens‹ nicht wirklich geklärt, sondern eher mit Fragezeichen versehen. Es hat also ganz den Anschein als sei ›Grundvertrauen‹ *noch schwieriger* zu fassen als Vertrauen.

Um einen Eindruck von der Vielfalt an wissenschaftlichen Konzeptionen des ›Grundvertrauens‹ zu geben, werde ich im Folgenden vier markante Positionen kurz umreißen. Ich beginne dazu mit dem Meistbekannten, dem entwicklungspsychologischen Konzept des Basic Trust, das in den 1950er Jahren von Erik H. Erikson beschrieben wurde. Meines Erachtens prägt es bis heute das landläufige Verständnis von ›Grundvertrauen‹ als eines entwicklungspsychologisch bedeutsamen Urvertrauens.

Das äußerst erfolgreiche Konzept des Basic Trust ist von Erikson als eine Grundhaltung konzipiert, zu der dem Kleinkind durch den intimen Kontakt mit der Mutter im ersten Lebensjahr verholfen werden soll. Urvertrauen (so wurde der Terminus aus dem Amerikanischen ins Deutsche übertragen) versteht er als die erste ›psychosoziale Erwerbung‹ des Kindes, die aus dem Ringen zwischen zwei widerstreitenden Krisenkomponenten eines *Urmisstrauens* und *Urvertrauens* errungen werden müsse. Sie sei der ›cornerstone of a healthy personality‹ – so die bekannte Formulierung. Allerdings muss im Blick gehalten werden, dass Erikson keinesfalls ausgewiesener Vertrauensforscher war! Es lässt sich in seinen Schriften zum Beispiel keine weiterführende Vertrauensdefinition für dieses Basic Trust finden. Vielmehr sind seine Überlegungen adäquat nur im Rahmen des Modells von acht aufeinanderfolgenden Entwicklungsstadien zu verstehen. Das Basic Trust nimmt darin eine erste von sieben weiteren Lösungen psychosozialer Krisen ein, die ein Mensch innerhalb dieser Stadien zu erwerben hat.

Ein *zweites* Verständnis von ›Grundvertrauen‹ legte der Pädagoge und Philosoph Otto Friedrich Bollnow 1955 in *Neue Geborgenheit*



vor. Mit diesem als »eine Tugend von sehr eigener Art« vorgeschlagenen »Grundvertrauen« geht es ihm in erster Linie um die Überwindung einer »geistigen Krise«, die sich philosophisch im Existentialismus Ausdruck verschafft habe und sich in einer hoffnungslosen »letzte(n) Einsamkeit und Verlassenheit« des Menschen manifestiere. Seinsvertrauen beziehungsweise *Neues Seinsvertrauen*, das Bollnow dabei als eine Form von »Grundvertrauen« ins Gespräch bringt, hat somit ein konkretes Ziel: durch es sollen Menschen wieder zu einem »positiven Verhältnis« zur Wirklichkeit gelangen; mithilfe dieses »Grundvertrauens« soll die »tragende Realität« der »im letzten Grunde heilen Welt« wieder erfahrbar werden.

Unter dem Eindruck wiederkehrender Terroranschläge sah sich *drittens* die Philosophin Karen Jones jüngst dazu herausgefordert, ein theoretisches Verständnis von »Grundvertrauen« zu konzipieren, das sie Basal Security nannte. Diese so genannte basale oder grundlegende Sicherheit versteht Jones als eine unbewusste, emotional aufgeladene Haltung, mit der Menschen die Welt interpretieren und in ihr leben. Wie *stark* diese grundlegende Sicherheit ausgeprägt ist, führt sie nicht monokausal auf die Eltern zurück, sondern ebenso auf soziale Umstände und kulturellen Werte oder den Charakter einer Person. *Ohne* eine solche »Basal Security« bei jedem vorauszusetzen, – so ihre Grundannahme – könne man nicht erklären, warum Menschen so unterschiedliche Einschätzungen von Risiko und Vertrauen vornehmen.

Mit diesen drei Denkmöglichkeiten von »Grundvertrauen«, dem Basic Trust von Erikson, dem Seinsvertrauen von Bollnow und der Basal Security von Jones ist wiederum nur ein *kleiner* Einblick in das Spektrum an wissenschaftlichen Verständnissen von »Grundvertrauen« gegeben.

Während alle drei Modelle von einer *eigenständigen* Form des Vertrauens ausgehen, möchte ich *schließlich* noch eine letzte Position vorstellen, die das grundsätzlich infrage stellt. Der Religionsphilosoph Arne Grøn bezweifelt, dass die Rede vom »Grundvertrauen« auf eine gegenüber anderen zwischenmenschlichen Vertrauenspraktiken überhaupt zu unterscheidende Vertrauensform verweist. Worauf die Rede vom »Grundvertrauen« lediglich abziele, sei die grundlegende *Bedeutung*, die Vertrauen für menschliches Leben hat. Die Frage, was »Grundvertrauen« eigentlich ist, reformuliert Grøn daher und fragt: »Was *bedeutet* es, dass Vertrauen grundlegend ist?«

Dieser Einwand verdient, ernst genommen zu werden: Gibt es jenseits der vielerlei Vertrauenspraktiken, die für unser Leben so

bedeutsam sind, wirklich noch eine zusätzliche Sonderform, eine fundamentalere Form von Vertrauen?

Während Grøn dies verneint, möchte ich die Rede vom ›Grundvertrauen‹ als ein Ausdruck verstehen, der *tatsächlich eigenständige* Intentionen verfolgt, der also etwas anderes zur Sprache bringen möchte, als was schon mit der Rede vom Vertrauen bedeutet wird. Vertrauen hat seinen ursprünglichen Ort im *zwischenmenschlichen* Zusammenleben, markiert also ein Stück menschlicher *Ko-Existenz*. Demgegenüber – so meine These – hebt die Rede vom ›Grundvertrauen‹ auf etwas anderes ab.

Wo immer sich Menschen auf ihr ›Grundvertrauen‹ beziehen, intendieren sie damit ein Bezogensein zum Ausdruck zu bringen, das von *existenzieller* Relevanz für sie ist. Das heißt: Im ›Grundvertrauen‹ anerkennen Menschen ein Bezogensein auf oder mit etwas, das in einer ›von Grund auf‹ entscheidenden Weise *sämtliche* ihrer Lebensbezüge betrifft.

Meiner Meinung lassen sich aus den vorhandenen wissenschaftlichen Konzeptionen und lebensweltlichen Konnotationen zwei Sinnlinien eines ›Grundvertrauens‹ unterscheiden: 1. ein *Urvertrauen* und 2. ein *Seins- bzw. Sinnvertrauen*.

(1.) Mit der Rede vom *Urvertrauen* wird intendiert, ein umfassendes, existenziell bedeutsames Vertrauen zu markieren, das sowohl die Selbst- und Fremdbeziehungen als auch die Beziehungen zur Welt betrifft. Als Urszene dieses Vertrauens wird typischer Weise auf intime Beziehungserfahrungen in der frühen Kindheit verwiesen. Damit erweist sich die Rede vom ›Grundvertrauen‹ als retrospektive Deutung, die allerdings zugleich wirksame Realität für die Gegenwart beansprucht.

(2.) Die andere Sinnlinie eines ›Grundvertrauens‹ ist als ein Sichverbunden-Wissen mit den Sinnstrukturen des Lebens zu explizieren. Wird in dieser Weise vom ›Grundvertrauen‹ gesprochen, steht auf dem Spiel, ob ein Mensch an der Verstehbarkeit des Lebens festhalten und sich in einem Sinnhorizont gelingend orientieren kann.

Mit beiden Sinnlinien der Rede vom ›Grundvertrauen‹ werden Verbundenheitsdimensionen zum Vorschein gebracht, die dem Sprechenden als ›von Grund auf‹ bedeutsam oder notwendig für sein Leben erscheinen. Ausschlaggebend für diese Differenzierung ist ihr Gebrauch in der Lebenspraxis. Dass ich die Rede vom ›Grundvertrauen‹ schließlich als eine *metaphorische* Rede charakterisiere, hat seinen Grund darin, dass der Wortbestandteil des Vertrauens im ›Grundvertrauen‹ eine *andere* Art von Bezogenheit ausdrückt als im zwischenmenschlichen Zusammenleben. Ich vertraue nicht in der-

selben Weise in die sinnvolle Verstehbarkeit der Wirklichkeit wie ich meinem Freund vertraue. Der Begriff des Vertrauens wird bei der Rede vom ›Grundvertrauen‹ vielmehr von seinem ursprünglichen Gebrauchsbereich in einen fremden übertragen, genauer gesagt: auf einen Lebensgrund oder auf etwas als lebensnotwendig Erfahrenes. In dieser Verschränkung von Sinnbezirken entsteht eine *neue* Bedeutung, die im deutschen Sprachraum von sehr hoher Assoziationskraft ist. In dieser Grundvertrauensrede spricht sich außerdem eine symptomatische *Perspektive des Sprechenden* aus. Es geht immer um eine existenziell bedeutsame Verbundenheit für mich. Ohne diese Selbstbezüglichkeit wäre die Rede vom ›Grundvertrauen‹ nicht zu verstehen. Und ein Letztes: Im affirmativen Bezug auf ihr ›Grundvertrauen‹ *anerkennt* die Sprechende diese so bedeutsame Lebensdimension. Im Anerkennen liegt ihre Antwort auf dieses Vorfinden im Bezogensein, das nach einer Selbstbeteiligung in der Lebenspraxis verlangt.

#### 4. Schlussfolgerungen

Ich möchte an dieser Stelle nur knapp drei generelle Folgen für den wissenschaftlichen Umgang mit dem Phänomen des ›Grundvertrauens‹ umreißen.

Zum *einen* gilt es gegen eine unmittelbar assoziative Intuition die Klärungsbedürftigkeit der Rede vom ›Grundvertrauen‹ wahrzunehmen. Im wissenschaftlichen Rekurs wird teilweise allzu selbstverständlich auf ›Grundvertrauen‹ Bezug genommen und dabei entweder einem intuitiven Verständnis gefolgt oder ein bestimmtes Konzept willkürlich übernommen. Mit dem Durchgang durch verschiedene Konzeptionen und der eigenständigen Rekonstruktion dieser Rede ist ein Vorschlag gegeben, wie mit dem ›Grundvertrauen‹ wissenschaftlich angemessener umgegangen werden kann.

Zum *anderen* wird die Rede vom ›Grundvertrauen‹ trotz solcher Klärungen eine adaptive und deutungsbedürftige Note behalten. Als Metapher, die sich je nach Gebrauchskontext und Selbstbezug der Sprecherin variiert, bleibt das mit ›Grundvertrauen‹ umschriebene Phänomen eine im bestimmten Rahmen variable Größe. Nur im Sinne einer sorgfältigen Lebenswelthermeneutik kann ihre Kontur bestimmt und verstanden werden.

Das hat *drittens* für eine *theologische* Verhältnisbestimmung zwischen Grund- und Gottvertrauen zur Folge, dass auch deren Verhältnis nur deutungsgebunden und für bzw. in einem bestimmten Horizont unternommen werden kann. Weil weder das Grund-, noch

das Gottvertrauen angemessen als eine anthropologische Struktur verstanden sind, sondern beide Deutungskategorien darstellen, kann es auch nicht das eine, richtige Verhältnis beider Größen zueinander geben. Vielmehr ist ihr Verhältnis nur für den Einzelnen und seine individuelle Lebensgeschichte oder nur aus einer bestimmten Glaubensperspektive angemessen zu bestimmen, die flexibler und pluraler ausfällt, als das manchem lieb sein könnte.

— Dr. des. Andrea Lassak war wissenschaftliche Mitarbeiterin im Projekt »Vertrauen verstehen«.





Lisa Aeschlimann: Eine vertraute Klinge



### III. (Religions-)Politische Ausblicke





## Vertrauen im Islam – Misstrauen gegen den Islam

Rifa'at Lenzin

Vertrauen im Islam bedeutet im islamischen Kontext in erster Linie und vor allem Vertrauen in Gott, arabisch *tawakkul*. Das ist insofern naheliegend, als der Begriff »Islam« Hingabe [gemeint an Gott] bedeutet. Einer solchen Aufforderung der absoluten und freiwilligen Hingabe an Gott wird nur Folge leisten können, wer auch absolutes Vertrauen in diesen Gott hat. Einige Attribute Gottes beziehen sich denn auch auf diesen Aspekt, z.B. *al-wakīl*, der Vertrauenswürdige, aber auch *al-walīyy*, der Schutzherr eines jeden, der Seinen Schutz und Seine Leitung braucht. Das Vertrauen in Gott *tawakkul 'alā-llāh* ist ein fundamentaler Bestandteil des Glaubens als solchen (im Qur'an als *imān* bezeichnet).

أَيُّدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ وَعَلَى اللَّهِ  
يُهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هُمْ قَوْمٌ أَنْ يَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ  
فَأَلَيَّوْكَالِ الْمُؤْمِنُونَ

O ihr, die ihr glaubt! Gedenkt der Gnade Allahs über euch, als eine Gruppe die Hände nach euch auszustrecken trachtete. Er aber hielt ihre Hände von euch zurück. Und fürchtet Allah; auf Allah sollen die Gläubigen vertrauen. (Q. 5,11)

قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا  
وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ  
كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ لَتَتْلُوَ عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ  
هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَاب

Und so haben Wir dich zu einem Volk gesandt, vor dem bereits andere Völker dahingegangen sind, auf dass du ihnen verkünden mögest, was Wir dir offenbarten; und doch glauben sie nicht an den Allerbarmer. Sprich: »Er

*ist mein Herr; kein Gott ist da außer Ihm. In Ihm setze ich mein Vertrauen und zu Ihm werde ich heimkehren.» Q. 13,30.*

## Aspekte des Vertrauens

Im Qur'an wird dieses Vertrauen einerseits in einem allgemeinen moralischen und spirituellen Sinn thematisiert wie in dem Vers:

*Allah! Es ist kein Gott außer Ihm; und auf Allah sollen die Gläubigen vertrauen. (64,13)*

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ

Aber auch in spezifischen Fällen äusserster Bedrängnis wie z.B. in Q. 3, 122:

*Da verloren zwei Gruppen von euch beinahe den Mut, und Allah war beider Beschützer. Und auf Allah sollen sich die Gläubigen verlassen.*

وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ  
إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا وَاللَّهُ وَلِيُهُمَا ۖ

Dieser Vers verweist auf die Schlacht bei Badr, wo Muhammad mit einer kleinen Schar von Anhängern einem übermächtigen Feind gegenüberstand und doch siegte.

Und natürlich nicht zuletzt als Schutz nicht vor dem äusseren sondern vor dem inneren Feind, vor dem Bösen, vor Satan, z.B. in Q. 58, 10:

وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ  
اللَّهُ

إِنَّمَا النَّجْوَى مِنَ الشَّيْطَانِ لِيَحْزُنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَيْسَ بِضَرِّهِمْ شَيْئًا إِلَّا بِإِذْنِ

*Die geheime Verschwörung rührt allein von Satan her, der die betrüben will, die gläubig sind; doch er kann ihnen nicht den geringsten Schaden zufügen, es sei denn mit Allahs Erlaubnis. Und auf Allah sollen die Gläubigen vertrauen.*

Sinn kann das Konzept eines unbedingten Vertrauens auf Gott aber nur haben, wenn damit zugleich das Konzept von der Omnipotenz Gottes bejaht wird und auch dasjenige von der göttlichen Vorsehung, indem das Schicksal eines jeden Dings in Gottes Hand liegt. Oder anders gesagt: Der qur'anische Imperativ, absolutes Vertrauen in Gott zu setzen und als logische Folge Gott als alleiniger Hüter und Beschützer in allen Lebenslagen anzunehmen, bedingt die Annahme der uneingeschränkten Schöpfungs- und Bestimmungsmacht Gottes. Machtvoll ausgedrückt im Qur'an in Stellen wie *lā hawla wa lā quwwata illah billāh*, (es gibt keine Macht und keine Stärke ausser bei Gott), welches von Gläubigen auch als eine Art Beschwörungsformel in grosser Bedrängnis gebraucht wird.

Oder in der Aussage, welche im Qur'an 35 mal vorkommt, nämlich: Gottes ist die Macht der Bestimmung über jedes Ding (Q. 2, 20):

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ  
كُلَّمَا أَعْزَأَ لَهُمْ مَشْرًا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا  
يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ  
وَأَبْصَارِهِمْ  
إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

*Der Blitz raubt ihnen beinahe ihr Augenlicht: Sooft er ihnen Licht gibt, gehen sie hindurch, und wenn es dunkel um sie wird, so bleiben sie stehen. Und wenn Allah wollte, hätte Er ihnen gewiß Gehör und Augenlicht genommen. Wahrlich, Allah ist über alle Dinge mächtig.*

Aufs engste mit diesen Konzepten verknüpft ist auch das Vorstellung von *Sabr*, was – vor allem im qur'anischen Kontext – mit Ausdauer oder Durchstehvermögen aber auch mit Selbstbeherrschung übersetzt werden könnte.

إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نَعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ

*Wahrlich, Wir fanden ihn geduldig. (Er war) ein vortrefflicher Diener; stets wandte er sich (Allah) zu. 38.44.*

Die Rede ist hier vom qur'anischen Ayyüb, dem biblischen Hiob.

Eine besondere Rolle spielte das Konzept des *Tawakkul* in Verbindung mit dem Konzept der Einzigkeit Gottes *Tawhīd* im Sufismus, der mystischen Ausrichtung des Islam. Darauf kann aber an dieser Stelle aus Zeitgründen ebenso wenig eingegangen werden wie auf die Auswirkungen dieser theologischen Konzepte auf Staat und Gesellschaft im Laufe der Geschichte.

## Misstrauen gegen den Islam

Das Misstrauen gegen den Islam wiederum bildet eine Grundkonstante in der Beziehung zwischen dem christlichen Abendland und der islamischen Welt. Es ist das Misstrauen gegenüber einem Konkurrenten in Bezug auf Weltanschauung und Machtanspruch. Das christliche Abendland vermochte den Islam und die Muslime bis in die Neuzeit mit wenigen Ausnahmen nie wirklich anders zu sehen, als Herausforderung und Infragestellung des eigenen Wahrheits- und Geltungsanspruchs. Daran änderte auch die Tatsache nichts, dass die beiden Religionen und Kulturen von Anbeginn an in hohem Masse voneinander profitierten und sich gegenseitig befruchteten.

Das Misstrauen und die Dämonisierung des Islam haben eine lange Tradition und es war ein weiter Weg bis sich die katholische Kirche in der »Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen« *Nostra aetate* des 2. Vatikanischen Konzils von 1962–65, erstmals offiziell und vorsichtig positiv zum Islam und den Muslimen äusserte.

*»Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslime, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat. Sie mühen sich, auch seinen verborgenen Ratschlüssen mit ganzer Seele zu unterwerfen, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft.«*

Für den Ende des 7. und Anfang des 8. Jahrhunderts lebenden Johannes von Damaskus war der Islam nichts anderes als eine il-

legitime christliche Sekte. Petrus Venerabilis wiederum unternahm Anfang des 12. Jahrhunderts seine Übersetzung des Qur'ans auf dem Hintergrund der geistig-militärischen Auseinandersetzung mit dem Islam und betrachtete sie als »Projekt zur Widerlegung des Islam«. Und nochmals ungefähr einhundert Jahre später galt der Islam Thomas von Aquin in einem seiner Hauptwerke, *Summa contra gentiles*, als Heidentum. Dabei blieb es weitgehend.

Der Reformator Luther unterschied sich in Sachen Islam nicht wesentlich von seinen katholischen Kontrahenten, wie eines seiner Kirchenlieder zeigt, in welchem Papsttum und Islam gleichermassen Teufelswerk sind:

Erhalt uns Herr bey deinem Wort,  
Und steu'r des Papsts und Türcken Mord,  
die Jesum Christum, deinen Son  
wollten stürzen von deinem Thron.

Allerdings hatte Luther die Muslime nicht immer so negativ gesehen. Bevor unter dem Eindruck des Vordringens der Osmanen in Europa bis vor Wien die negative Wahrnehmung dominierte, konnte er bei den Muslimen auch positive Seiten erkennen. Ihr Verhalten erschien ihm in mancher Hinsicht vorbildlich, insbesondere was ihre religiöse Praxis hinsichtlich des Gebets oder des Fastens anging. Keinen guten Faden liess er freilich am Propheten des Islam, Muhammad. In dieser Hinsicht waren sich auch Luther und Jean Calvin einig, dem Muhammad als eines der zwei Hörner des Antichristen galt. An der zwiespältigen Haltung Luthers zeigt sich exemplarisch, wie geopolitische Ereignisse sich unmittelbar auf die individuelle Wahrnehmung auswirken, und das nicht erst seit dem 11. September 2001.

Diese grundsätzlich negative Sicht auf den Propheten des Islam änderte sich auch unter den Aufklärern nicht: Bei Voltaire gilt Muhammad nicht als Prophet, sondern als gewissenloser Machtmensch und Lüstling. In Sachen Aufklärung über den Islam ist es bei den Aufklärern also nicht so gut bestellt, wie man vielleicht erwarten würde. Oder mit den Worten des palästinensisch stämmigen Literaturwissenschaftlers Edward Said: Die säkularisierende Tendenz der Aufklärung habe die alten religiösen Muster des Mittelalters nicht einfach abgeschafft, vielmehr wurden sie »rekonstruiert, wieder

angewendet; im säkularen Rahmen neu verteilt.«<sup>1</sup> Auf diesem Hintergrund wird die Sensibilität der Muslime vielleicht etwas verständlicher, wenn es um die Diffamierung des Propheten geht wie im Karikaturenstreit oder in diesem vor kurzem in Umlauf gesetzten Video aus den USA.

Mit der Säkularisierung glaubte man in Europa das Ende der Religion als gesellschaftlich relevanter Faktor gekommen, Religion sozusagen als ein Auslaufmodell der Geschichte. Folgerichtig wurde deshalb bis in die 1990er Jahre hinein die Präsenz von Musliminnen und Muslimen in Europa weder von Politik und Gesellschaft noch von der Wissenschaft zur Kenntnis genommen. Sie galten als Türken, Araber, Jugoslawen – Ausländer eben. Die Migrationsforschung beschäftigte sich zwar mit »Gastarbeitern« aus der Türkei oder Jugoslawien, betrachtete sie jedoch allein unter soziologischen Gesichtspunkten. Die Andersartigkeit in religiöser Hinsicht dieser Menschen wurde weitestgehend ausgeblendet. Die religiösen Einstellungen und Aktivitäten der Musliminnen und Muslime interessierten kaum und galten, wenn überhaupt, als Randerscheinung und bar jeglicher Relevanz für die Mehrheitsgesellschaft. Höchstens konnte man in einer Lokalzeitung ab und zu eine Notiz lesen des Inhalts, Herr X. sei ein aufgeklärter – wahlweise auch liberal oder modern genannter – Muslim, da er ja einem Bier nicht abgeneigt sei. Oder die Freundschaft der Tochter mit einem Muslim wurde im Bekanntenkreis entschuldigt mit der Bemerkung, der Schwiegersohn in spe sei zwar Muslim aber, Gott sei Dank, kein praktizierender, wobei das Alkoholtrinken immer ein Schlüsselindiz war.

Diese Wahrnehmung bzw. Nicht-Wahrnehmung in religiöser Hinsicht änderte sich erstmals 1989 anlässlich der Rushdie-Affäre, als Muslime insbesondere in Grossbritannien in grosser Zahl aus religiösen Gründen gegen die Veröffentlichung der *Satanischen Verse* protestierten und ein Verbot des Buches verlangten. Auch den Muslimen wurde ihr religiöses Anderssein bzw. dessen rechtliche Konsequenzen nun erstmals bewusst: Die Rushdie-Affäre brachte ihnen nämlich mit aller Deutlichkeit zu Bewusstsein, dass britische Blasphemie-Gesetze ausschliesslich die christliche Religion schützen.

Als viele Musliminnen und Muslime in Grossbritannien 1991 gegen den ersten Golf-Krieg opponierten, wurde ihre Opposition nicht

<sup>1</sup> Edward W. Said, *Orientalismus*. [Orientalism, 1978], Frankfurt a.M. 1981.

als demokratisches Recht auf freie Meinungsäusserung interpretiert, sondern sie galten plötzlich als potenziell Subversive, als Fünfte Kolonne, als Illoyale einem Staat gegenüber, der sich im Kriegszustand befand.<sup>2</sup> Obwohl sich die Aufregung nach und nach wieder etwas legte, blieb als gefährliche Hinterlassenschaft ein allgemeines Misstrauen gegenüber den Muslimen zurück.

Der grosse Bruch in der Wahrnehmung aber erfolgte im Gefolge des 11. September 2001. Aus Türken, Araber, ex-Jugoslawen, Pakistani wurden praktisch über Nacht »Muslime«. Nun nahm man sie plötzlich auch in der Schweiz wahr als große (für viele zu große), fremde, bedrohliche Masse. Und mit jedem Anschlag, der irgendwo auf der Welt von muslimischen Gewalttätern verübt wurde, wuchs für viele Schweizerinnen und Schweizer das Gefühl einer Bedrohung durch diese unheimlichen Nachbarn, von denen man nichts wusste, aber eigentlich auch nichts wissen wollte. Und plötzlich war es wieder da, das seit dem Mittelalter im kollektiven Unterbewusstsein des christlichen Abendlandes schlummernde Bild vom Islam als gewalttätiger Religion und der »Türkengefahr«, also der Bedrohung Europas durch die Türken oder eben Muslime. Viele Muslime, die vorher problemlos mit ihren schweizerischen Nachbarn zusammengelebt hatten und von diesen Gewalttaten ebenso schockiert waren, sahen sich plötzlich mit einer Mauer des Misstrauens und der Ablehnung konfrontiert. Und noch besorgniserregender wurde die Gewohnheit, sie bei jeder Gelegenheit summarisch als »Fundamentalisten« wenn nicht gar »Terroristen« zu brandmarken.

Damit entstand der Zwang, sich dauernd erklären, rechtfertigen, abgrenzen zu müssen, zu beweisen, dass man ein »guter Muslim« war. Man war nun Muslim, wurde zum Muslim gemacht, der sich primär über seine Religion zu bestimmen hat.

Unterstützt und legitimiert wurde dieser Diskurs durch die Thesen von Samuel Huntington, die er in seinem Buch *Kampf der Kulturen* (The Clash of Civilizations) aufstellte. Eine seiner Hauptthesen in Bezug auf den Islam und die Muslime besagte, dass die religiöse Identität bei Muslimen dominant sei. Muslime könnten nicht zwischen privater Religion und öffentlichem Recht unterscheiden. Daher könnten nur Individuen, die Schlüsselemente des islamischen Glaubens zurückwiesen, als vertrauenswürdige Gesprächspartner für demokratische Gesellschaften in Frage kommen. Eine These,

<sup>2</sup> Philip Lewis, *Islamic Britain*, London 1994, 5.



die noch heute im offiziellen Dialog mit Muslimen zumindest mitschwingt. Eine zweite Hauptthese betraf die Konkurrenz von aufgeklärtem Christentum (in Gestalt des Westens) und Islam um die globale Vormachtstellung. Hierbei präsentierte Huntington den Islam als monolithisch und unterstellte diesem so konstruierten Block ein Streben nach Vormachtstellung und Weltherrschaft. Muslime hätten nichts anderes im Sinn, als die Demokratie durch ein islamisches Rechtssystem, die »Scharia«, zu ersetzen.

Diese Thesen von Huntington blieben natürlich nicht unwidersprochen. Dennoch bildete sich ein Diskurs heraus, der bis heute anhält: »Indem politische, gesellschaftliche und soziale Phänomene zunehmend mit ›der Religion‹ der anderen verknüpft werden, können eigene Anteile an diesem Phänomen und am problematischen Verhältnis zueinander geleugnet werden«, meint die Sozialwissenschaftlerin Iman Attia. Die Lage der Anderen wird mit deren »Kultur« begründet, die wesentlich durch »ihre Religion« geprägt sei; »der Islam« sei für desolate Zustände verantwortlich und bilde eine Gefährdung.«<sup>3</sup>

Als Nebenwirkung dieses Diskurses entstand die innermuslimische Diskussion darüber, ob und wer und unter welchen Bedingungen denn eigentlich ein Muslim und was der »wahre« Islam sei. Diese Diskussion ist trotz relativ einfacher religionsrechtlicher Definition in vollem Gange. Darüber diskutiert wird insbesondere unter jüngeren Musliminnen und Muslimen in Internet-Foren, sozialen Medien und Chat-Rooms.

Zu diesen innermuslimischen Sichtweisen und Definitionen kommen nun noch die unterschiedlichsten Aussensichten hinzu: Aus Behördensicht sowohl in der Schweiz als auch in Deutschland galt bis vor kurzem als Muslim, wer aus einem muslimischen Land stammte oder einer bestimmten Ethnie angehörte. Mit Ausnahme der Volkszählung 2000, die eine Selbstdeklaration als Muslim ermöglichte, erfolgte die Ermittlung der Anzahl in der Schweiz lebender Muslime für die offizielle Statistik aufgrund der Herkunft und nicht des religiösen Bekenntnisses oder der Glaubenspraxis des Individuums und auch nicht aufgrund der Zugehörigkeit zu einem Moscheeverein. Nicht erfasst werden bei einem solchen Vorgehen Konvertiten, naturalisierte Schweizer Muslime und Kinder aus binationalen oder bireligiösen Ehen. Letztlich geben diese offiziellen Zahlen also

<sup>3</sup> Iman Attia, Die »westliche Kultur« und ihr Anderes, Bielefeld 2009.

lediglich Auskunft über die vermutete Anzahl der in der Schweiz oder Deutschland lebenden Menschen mit einem islamischen Hintergrund; die kulturelle Vielfalt, die unterschiedlichen Religionsauffassungen oder religiösen Praxen werden dabei ausgeblendet.

Das Muslimsein wird staatlicherseits auch dann definiert, wenn es um den Dialog mit »Vertreterinnen und Vertretern« der Muslime in der Schweiz oder Deutschland geht, sei es in der Deutschen Islamkonferenz oder dem Schweizer Muslimdialog. Der Islamwissenschaftler Frank Peter sieht in der Zusammenstellung der Deutschen Islamkonferenz ein solches Bestreben, die Grenzen der »muslimischen Gemeinschaft« in Deutschland zu bestimmen: »Die Zusammensetzung der Konferenz und die Auswahl der muslimischen Teilnehmer durch das Innenministerium stellt einen Versuch dar, einerseits das einzugrenzen, was als »Muslimische Gemeinschaft Deutschlands« zu gelten hat und andererseits welchen Qualifikationen diejenigen zu genügen haben um autorisiert zu sein, für diese Gemeinschaft zu sprechen.« (»The convening of the conference and the selection of Muslim members by the ministry itself constituted a major attempt to define both the boundaries of Germany's »Muslim community« and the qualifications of those authorized to speak for it.«)<sup>4</sup> Dies hat zur Folge, dass sich religiös positionieren muss, wer an diesem Dialog teilnehmen und im Diskurs wahrgenommen werden will. Sehr deutlich war dieses Phänomen auch in der Schweiz nach der Annahme der Anti-Minarett-Initiative zu beobachten. Es entfaltete sich ein behördlicher Aktivismus, der zu einer Vielzahl von Dialogplattformen führte. Personen, die sich zuvor nie an Diskussionen zum Islam oder den Muslimen in der Schweiz beteiligt hatten, wurden nun behördlicherseits plötzlich zu Vertreterinnen und Vertretern der Muslime auserkoren.

Im akademischen Diskurs gibt es weitere Definitionen. Die islamwissenschaftliche Literatur nimmt im Allgemeinen die Zugehörigkeit zum Islam als gegeben hin. Gudrun Krämer moniert, dass für traditionelle Orientalisten »Muslime [...] allein dadurch hinreichend definiert [sind], dass sie Muslime sind, wobei es wenig Unterschied

<sup>4</sup> Frank Peter, Welcoming Muslims into the nation. Tolerance, politics and integration in Germany, in: Jocelyne Cesari (Hg.), Muslims in the West after 9/11, London/New York 2010, 120.

macht, ob sie in Kuala Lumpur, Kairo oder Karachi leben. Sie sind durch ihre Zugehörigkeit zum Islam determiniert.«<sup>5</sup>

Die öffentlichen Debatten über Muslime folgen zunehmend einem Muster, welches der französische Islamwissenschaftler Olivier Roy als »Neoethnisierung« bezeichnet. Er meint damit die Konstruktion einer muslimischen Gemeinschaft (community) von innen und aussen, vergleichbar mit der Konstruktion von ethnischen Gemeinschaften als »construction of an ethnic group which previously did not exist as such.«<sup>6</sup> Dieser Prozess geht einher mit der Abwertung der regionalen bzw. ethnischen Wurzeln und der Aufwertung einer Verbindung zur Religion Islam in der diskursiven Praxis. Die Herkunftskultur ist nicht länger relevant, sondern wird ersetzt durch den Bezug auf eine neu konstituierte Gruppe: nämlich die Gemeinschaft der Muslime. Die Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft werde als unabhängig vom Glauben und den religiösen Praktiken des Menschen gesehen, vielmehr richte sie sich nach einem »set of cultural patterns that are assumed to be inherited.«<sup>7</sup>

## Zum Muslim gemacht werden

Es versteht sich von selbst, dass die Wahrnehmung ihrer Religion und Kultur durch die Mehrheitsgesellschaft insbesondere für die Identitätsbildung von jungen Musliminnen und Muslimen Konsequenzen hat. Die Mediendiskurse zum Thema »Wir und die Muslime«, das weit verbreitete und gesellschaftlich akzeptierte Klischee vom Islam als gewalttätiger, blindwütiger und vernunftwidriger Religion der Unfreiheit sowie das Gefühl, permanent unter Verdacht zu stehen, sind nicht gerade hilfreich für den Aufbau einer positiven muslimischen Identität. Sie führen letztlich zu einer apologetischen und polemischen Haltung. Apologetisch, weil sich die Muslime gegen die Unterstellungen und Verdächtigungen verteidigen müssen, polemisch, weil sie dabei dazu neigen, Vorwürfen auszuweichen oder sie zurückzugeben, statt die Diskussion auf einer inhaltlich-sachlichen Ebene zu führen.

<sup>5</sup> Gudrun Krämer, zit. nach: Riem Spielhaus, Wer ist hier Muslim? Die Entwicklung eines islamischen Bewusstseins in Deutschland zwischen Selbstidentifikation und Fremdzuschreibung, Würzburg 2011, 95.

<sup>6</sup> Olivier Roy, Globalized Islam. The Search for a New Ummah. Columbia University Press, New York 2004, 124.

<sup>7</sup> Ebd.

Der gesamte Diskurs um Musliminnen und Muslime in Europa zeigt, dass die Bedeutung religiöser Zugehörigkeit derzeit deutlich steigt. Die Etablierung von Identitäten, die eine religiöse Zuordnung ausser Acht lässt, scheint dabei für Migranten und Migrantinnen und deren Nachkommen aus mehrheitlich muslimischen Ländern kaum mehr möglich. Nach Einschätzung der deutschen Islamwissenschaftlerin Riem Spielhaus führt »die von muslimischer und nicht-muslimischer Seite betriebene Konstruktion der Gruppe der Muslime zu Selbst- und Fremdwahrnehmung in den gegensätzlichen Kategorien ›Ihr‹ und ›Wir‹, ›unsere Gemeinschaft‹ und ›eure Gemeinschaft‹ auf beiden Seiten. Andere Identitäten, wie soziale, berufliche, lokale oder nationale scheinen weniger wichtig und durch die (teils lediglich angenommene) religiöse Zugehörigkeit in den Hintergrund gedrängt«.<sup>8</sup> Die deutsch-türkische Publizistin Hilal Sezgin hat einmal in einem Interview für das Recht plädiert, über die eigene Religion zu schweigen. Also nicht ständig als Mitglied einer bestimmten Religion adressiert zu werden oder sich erklären zu müssen. Das Recht, selbst zu bestimmen, in welchen Kontexten die eigene Religionszugehörigkeit von Bedeutung ist und wann nicht.

Diese angeordneten Dialoge wie die Deutsche Islamkonferenz oder der Schweizer Islamdialog können als vertrauensbildende Massnahmen verstanden werden und sind vermutlich auch als solche gedacht. Vertrauen lässt sich aber nicht anordnen und ob sich das geschundene Vertrauen zwischen Mehrheit und muslimischer Minderheit damit wieder herbeireden lässt, darf bezweifelt werden.

— Dr. h.c. lic. phil. Rifa'at Lenzin arbeitet als freischaffende Islamwissenschaftlerin und Publizistin. Sie ist am Zürcher Lehrhaus zuständig für den Bereich Islam.

<sup>8</sup> Riem Spielhaus, Wer ist hier Muslim? Die Entwicklung eines islamischen Bewusstseins in Deutschland zwischen Selbstidentifikation und Fremdzuschreibung, Würzburg 2011, 55



# Wie kann der Staat Vertrauen organisieren?

*Moritz Leuenberger*

## 1. Vertrauen und Misstrauen

Ohne Vertrauen in andere können wir uns nicht entfalten und deshalb nicht in Freiheit leben. Und es gilt umgekehrt: Ohne Misstrauen können wir uns nicht entfalten, wir würden unweigerlich zum Opfer auf der Wildbahn von Ausbeutern. Deswegen misstraut der wachsame Mensch seinem Gegenüber. Wir sprechen daher von »gesundem« Misstrauen. Um selber zu überleben und um miteinander zu leben, brauchen wir beides, Vertrauen und Misstrauen.

Ohne Vertrauen keine Freiheit. Ohne Misstrauen keine Sicherheit. Wilhelm Busch umschrieb das so:

»Wer andern gar zu wenig traut, hat Angst an allen Ecken;  
Wer gar zu viel auf andre baut, erwacht mit Schrecken«

Was zwischen mir und dir gilt, gilt für alle, für die Organisation einer demokratischen Gemeinschaft. Sie kann nur funktionieren, wenn sie auf dem Grundvertrauen zwischen den Menschen aufbaut und dieses fördert und sichert.

Aber sie darf dabei nicht von einem idealistischen Menschenbild ausgehen, sondern muss in Rechenschaft ziehen, dass es Menschen gibt, die Vertrauen missbrauchen.

## 2. Das Gesetz verlangt Vertrauen

Die schweizerische Gesetzgebung versucht, Treu und Glauben als Grundlage zwischen den Menschen umfassend zu etablieren. Sie hütet sich dabei, einzig und allein auf das Gute in den Menschen zu vertrauen, sondern sie geht davon aus, dass das Vertrauen missbraucht wird. Beinahe durchwegs wird dabei das folgende Prinzip angewendet:

Wir gehen davon aus, im Allgemeinen sei bei der grossen Mehrheit der Bürger ein gegenseitiges Grundvertrauen verwurzelt – aufgrund ihrer Erziehung, ihrer Kultur und Religionen. Dies kommt gesetzgeberisch in der sogenannten Freiwilligkeit zum Ausdruck.

Das Gesetz sieht, um dieses Grundvertrauen zu stärken und zu verfestigen, Anreize und Sanktionen vor, um vertrauensvolles Verhalten zu fördern (Ungültigkeit von Verträgen, Schadenersatz etc)

Und es sieht Zwangsmassnahmen bis und mit strafrechtlichen Sanktionen vor.

Dieses Prinzip findet sich im Zivilrecht, im Bankenwesen, im Umweltrecht.

Im Zivilrecht wird die eheliche Untreue verboten. In Handel, Wirtschaft und Vertragswesen wird der gute Glaube geschützt mit Schadenersatzforderungen oder Ungültigkeit der Verträge als Folge. Um als Bergführer und Lokomotivführer zu wirken, müssen Ausbildungen absolviert und Vorschriften eingehalten werden, damit nicht Haltesignale überfahren werden wie anfangs Woche in Neuhausen.

(Ihre Tagung läuft unter dem Titel »Zwischen Risiko und Sicherheit – welches Vertrauen brauchen wir?« Einem Flugkapitän und einem Fluglotsen wollen wir absolut vertrauen, dass er die Regeln gewissenhaft einhält. Der Staat erlässt deshalb entsprechend absolute Vorschriften. Dennoch bleibt der menschliche Faktor als grösstes Risiko, wenn wir uns einer Technologie anvertrauen müssen. Bei den Technologien selber sind dagegen Massnahmen möglich, welche jedes Risiko ausschliessen: Gestern wurde ein weltweites Verbot von Dreamlinern erlassen.)

Im ausservertraglichen Bereich wird die Schadenersatzpflicht für unrechtmässige Schädigung geregelt. Im Strassenverkehr gilt ebenfalls das Vertrauensprinzip. Wenn Anzeichen dafür da sind, dass sich ein anderer Teilnehmer vorschriftswidrig verhält, muss darauf Rücksicht genommen werden. (Wenn ein Fussgänger bei rot über die Strasse laufen will, darf der Automobilist nicht auf seinem Vortritt beharren und hupen, sondern er muss bremsen. Der Fussgänger muss darauf vertrauen können, dass man sich auf seinen Fehler einrichtet.)

Treu und Glauben gelten auch im öffentlichen Recht, also im Verhältnis zwischen Staat und Bürger. In die Beamten und Auskunftspersonen soll man sich verlassen dürfen: Ein klassisches Beispiel liefert der Fall Polanski: Es darf nicht ein und derselbe Staat einem Bürger (auch einem Ausländer nicht), gegen den von allem Anfang an ein Auslieferungsgesuch vorliegt, durch den einen Kanton die Bewilligung für einen Hauskauf erteilen, Motorfahrzeugsteuern erheben lassen, ihn während Jahren ein- und ausreisen lassen, ihn dann für die Teilnahme an ein Filmfestival mit Preisübergabe, an dem ein Bundesamt beteiligt ist, einladen, und ihn dann unvermittelt zu verhaften und ihn an die USA ausliefern. Polanski wurde in seinem Vertrauen in die Schweiz vom Bundesrat geschützt.

### 3. Das Vertrauen in den Staat und in seine Behörden

In der Politik wird ganz besonders um Vertrauen geworben, vor allem in das Vertrauen in Personen. Doch das Misstrauen in der Politik ist allgegenwärtig und offensichtlich. In der direkten Demokratie behält sich der Stimmbürger das letzte Wort über Verfassung und Gesetze vor. Das führt denn auch zum beruhigenden Umstand, dass die Wahl in die Regierung nicht derart wichtig ist, weil einzelne Gesetzesvorlagen an der Urne ja verhindert werden können.

Dennoch lebt auch die direkte Demokratie von Repräsentation, vom Vertrauen in Regierungsmitglieder, in Parlamentarier, in Parteipräsidenten und in Parteiparolen. Ohne Vertrauen ist Repräsentativität nicht möglich.

(Ich lege bei Wahlen von Schulpflegern die Liste unverändert ein, weil ich Vertrauen in die interparteiliche Einigung habe.)

Enttäuschungen über das Verhalten gewählter Regierungsmitglieder sind denn in repräsentativen Demokratien auch regelmässig um einiges grösser. Es ist schon beinahe ein politisches Ritual, wie rasch ein siegreicher Kandidat das vorherige Vertrauen, bzw. den Vertrauensvorschuss verliert und in Ungnaden der Umfragen fällt.

Diese Regelmässigkeit führt ganz allgemein zu einem Schwinden des Vertrauens in die Politik im Allgemeinen und sie führt zu einer eigentlichen Spirale im Ringen um Vertrauen, zu populistischen Versprechen, die nicht zu erfüllen sind – und zu den Enttäuschungen beim Wähler danach.

Das ist je nach organisatorischer Ausgestaltung einer Demokratie beinahe die Regel. Weil zu viel versprochen wird, weil Realitäten ausgeblendet werden, weil zu viel erwartet wird, weil Irreales projiziert wird.

Daher geht die Organisation eines demokratischen Staates von einem Misstrauen aus, es könne die anvertraute Macht missbraucht werden:

Es wird die Gefahr von Machtballung gebrochen durch Gewaltenteilung, durch check and balances oder durch die Rotation des Bundespräsidiums. Das stärkt das Vertrauen in das politische System. Dazu gehört auch, dass Bundesrichter während der Amtszeit nicht abberufen werden können, aber auch Bundesräte nicht. Bei uns gibt es die Vertrauensfrage nicht, weil das Vertrauen in den gewählten Bundesrat von der Verfassung für vier Jahre vorausgesetzt wird. Das ist nichts anderes als ein Vertrauen in das politische System und bedeutet einen Schutz der demokratischen Institution (nicht etwa der Gewählten). Damit soll eine Abwahlmöglichkeit nicht zur Disziplinierung und Medienhatz verkommen und damit im Gegenzug



die Verantwortung bei der Vertrauensprüfung, nämlich der Wahl, geschärft werde (damit zum Beispiel nicht ein Kandidat auf den Schild gehoben wird, der früher Veruntreuungen begangen hat).

Je besser die Staatsform, desto weniger muss das Vertrauen in die Person strapaziert werden; Da braucht es dann gar nicht mehr besonders gute Politiker, schon gar kein einen dauernden Bundespräsidenten – schon zwei Jahre wären viel zu lang.

Das Vertrauen in politische Systeme und Ideologien einerseits und dasjenige in Personen andererseits stehen in einem wechselseitigen Verhältnis. Das zeigt sich schon im privaten Bereich: Junge Paare wählen das Konkubinat auch deswegen, weil sie die Bindung, das gegenseitige Vertrauen, eben gerade nicht gesetzlich vorgeschrieben, sondern freiwillig aus dem eigenen Herzen erbringen wollen.

Je grösser Vertrauen in Personen, desto kleiner Bewusstsein für Forderungen wie Gewaltenteilung: Kleine Kantone haben zum Teil bis heute Mühe damit. Umgekehrt: Je anonym und unübersichtlicher eine Gesellschaft, desto ausgeklügelter die Sicherheitsmechanismen gegen Vertrauensmissbrauch.

Und: Populisten, die persönliche Machtfülle und damit grenzenloses Vertrauen für sich verlangen, neigen dazu, das Misstrauen gegen »das System« zu schüren. Je nach politischer Optik wird dieses System dann als globale Kapitalismusmafia oder als classe politique bezeichnet.

Umgekehrt: Je grösser der Vertrauensverlust in einzelne Vertreter wird, desto rascher werden systemische Massnahmen getroffen. Das sehen wir auch in kleineren alltäglichen Vorfällen. Die Reaktion auf den Fehler des Lokführers von Neuhausen ist klassisch: Es sollen neue technische Systeme menschliche Fehler auskorrigieren.

Mein Eintritt in einen Verwaltungsrat einer Baufirma nach dem Rücktritt aus dem Bundesrat hat viele enttäuscht, weil das bisher Bürgerlichen vorbehalten blieb (oder Sozialdemokraten in Deutschland). Deswegen hat heute die vorberatende Kommission des Nationalrates eine zweijährige Karenzfrist entschieden. Ich habe mich umgehende bei Opra Winfrey zwecks Beichte angemeldet und finde überdies die beschlossene Karenzfrist gar nicht schlecht, weil ich unterdessen gemerkt habe, dass es mindestens zwei Jahre braucht, bis man nach dem Rücktritt aus dem Bundesratsleben weiss, was man eigentlich will und soll.

Aus solchen Ereignissen und Entwicklungen zeigen, dass sich das Vertrauen von Personen auf systemische Massnahmen, auf politische Modelle oder auch Ideologien verlagert.

#### 4. List und Vertrauen

Die politischen und moralischen Fragen zeigen sich in der Frage:

Welches Vertrauen wird geschützt oder vorgeschrieben? Denn es herrscht das Gebot auf bedingungsloses Vertrauen so wenig wie es eine absolute Wahrheitspflicht gibt. Es gibt die listige Taktik, die raffinierte Verführung.

Das gilt zwischen den Menschen, das gilt im Wettbewerb, also in Handel und Wirtschaft. Es gibt die Suche nach Vorteilen, List und Täuschung, Tricks und Übertölpelung.

Was genießt also Vertrauensschutz? Was ist List, was ist Arglist? Was ist Verführung, was ist Manipulation? Wie weit geht die Selbstverantwortung?

Wie weit geht Konsumentenschutz, wie weit die Phantasie und Übertreibung der Werbung? Das sind Diskussionen, die auch politischen Modeschwankungen, das heisst einem stets wechselnden Menschenbild unterliegen.

Dieselben Fragen stellen sich in der Staatsleitung selber: Sind Listenverbindungen zulässig? Nach welchen Kriterien soll ein Abstimmungstermin festgelegt werden? Welche Vorlagen kommen gleichzeitig zur Abstimmung?

#### 5. Wie organisiert der Staat das Vertrauen?

Wie wird das Grundvertrauen zwischen den Menschen hergestellt und gefördert? Kann der Staat hier etwas beitragen?

Machiavelli geht im »Fürst« davon aus, das Zusammenleben der Menschen werde wesentlich durch die Angst vor Sanktionen organisiert, denn nicht Vertrauen oder gar Liebe, sondern nur die Furcht vor dem Gesetz halte die Menschen zusammen. Ganz abgesehen davon, dass uns dies nicht als Modell eines demokratischen Staates vorschwebt, müssen wir ja auch sehen: Selbst mit uneingeschränkten polizeilichen Mitteln, selbst mit einem totalen Polizeistaat könnte ein echtes Vertrauen zwischen den Menschen erzwungen werden und garantiert werden. Der Ansatz muss daher genau umgekehrt sein: Zuerst die Freiwilligkeit, dann Anreize und erst als ultimo ratio Sanktionen.

Daher gilt auch bei uns die Freiwilligkeit als Konzept, das Vertrauen in die Bürger oder in eine Branche als Prinzip. Das Umweltgesetz oder das Energiegesetz folgen diesem Aufbau. So ist ein Torfausstiegskonzept entwickelt worden. Das Importverbot werde aber erst in 20 Jahren eingeführt; vorher sollen freiwillige Massnahmen greifen. Die Schweiz kennt beim freiwilligen Papier- und Karton-

sammeln bessere Resultat als Länder, wo dies vorgeschrieben ist. Die Selbstregulierung wird jetzt auch proklamiert, um der Geldwäsche zu bekämpfen. Die Regeln zur Bekämpfung von Schwarzgeld werden vorerst an die Branche delegiert.

Es folgen Anreize, welche die Schärfung des moralischen Bewusstseins fördern (Aufklärungskampagnen, etwa zu Toleranz im Strassenverkehr etc) und erst als letzte Massnahme Verbote und Sanktionen.

Gewiss können strafrechtliche Sanktionen die Einstellung zur Moral ändern: Fahren in angetrunkenem Zustand (FiaZ), einer Frage des Vertrauens der Verkehrsteilnehmer untereinander).

Lange galt FiaZ als Kavaliersdelikt. Noch in der parlamentarischen Beratung erfolgten von SVP Seite entsprechende Sprüche: »Ein Gläschen in Ehren, kann niemand verwehren.« Doch durch die konsequente Anwendung der dann beschlossenen Strafbestimmungen erfolgte allmählich auch die gesellschaftliche Ächtung von Trunkenheit am Steuer und damit einher ging ein moralisches Umdenken, so dass jeder Strassenteilnehmer dem anderen auch das Vertrauen entgegenbringen kann, er gefährde ihn nicht durch Trunkenheit.

## 6. Grundvertrauen vermag der Staat nicht zu erwirken

Dennoch ist dies eigentlich der machiavellistische Weg zu vertrauensvollem Verhalten, nämlich die Androhung von Gefängnis und gesellschaftlicher Ächtung.

Die entscheidende Frage bleibt: Wie gelangen die Menschen zu einem Verhalten, welches gegenseitiges Vertrauen von innen heraus lebt? Wie keimt diese »Freiwilligkeit«, wie sie das Gesetz postuliert, als Rückgrat unseres Verhaltens?

Das eigentliche Grundwasser des menschlichen Vertrauens, das Grund- und Gottvertrauen, das Sie soeben diskutierten, kann der Staat allein wohl kaum schaffen. Er ist angewiesen auf Religion und Kultur, die nicht nur von der rationalen Notwendigkeit des Vertrauens für das Funktionieren einer Gesellschaft ausgehen, sondern auf einer Metaebene – oder eben in den Urwogen, in den Tiefen der Seelen – das menschliche Verhalten, die Frage von Gut und Böse prägen.

Wie verhalte ich mich zu meinen Mitmenschen? Das sieht niemand im Zivil- oder Obligationenrecht nach, bevor er entsprechend fühlt oder handelt. Das verinnerlicht er, längst bevor er lesen kann. Die Quelle findet sich bei den Menschen selbst, und gespeist wird sie unter anderem aus dem ewigen Grundwasser der Kulturen, Traditionen und der Religionen. Sie haben das Gewissen von Genera-

tionen geweckt und geschärft. Jede Gesellschaft gestaltet die Regeln des Zusammenlebens immer wieder neu. Sie greift dabei zurück auf Traditionen, Religionen. Und deswegen muss ein aufgeklärter Staat die Religions- und Kulturfreiheit gewähren, damit er selber überhaupt funktionieren kann. Der Staat – und mit ihm übrigens auch die Wirtschaft – sind also auf Religion und Kultur angewiesen, damit sie überhaupt funktionieren können. Sie müssen daher diejenigen Institutionen fördern und unterstützen, die sich dieser Aufgabe annehmen. Das sind Kirchen, Religionsgemeinschaften, das ist die Kultur. Deswegen muss der Staat Kultur und Religion Freiraum gewähren, Autonomie und Entfaltungsmöglichkeiten ermöglichen. Dazu gehören auch materielle Mittel.

Das kann bezüglich Kultur konkret etwa bedeuten, dass Sponsoring steuerlich begünstigt wird, dass die nationalen Fernsehanstalten entsprechende Aufträge erhalten. TV und Radio haben nicht nur einen Informationsauftrag, sondern auch einen Kulturauftrag zu erfüllen. Da gehört auch die Unterhaltung dazu. Die frühere Funktion von Märchen, von über Generationen hinweg weiter erzählten Geschichten und Traditionen, übernehmen heute die Massenmedien. Unterhaltung ist eine kulturelle Aufgabe und nicht nur ein samstagabendliches Geblödel. Diese Verantwortung muss der Staat in seinen Konzessionen festhalten.

Bezüglich der Religionen kann das für den Staat etwa heissen, dass Kirchen oder religiöse Gemeinden anerkannt werden, dass ihre Infrastrukturen allenfalls staatlich erleichtert oder unterstützt werden (indem zum Beispiel die Kirchensteuern durch den Staat eingezogen werden wie im Kanton Zürich). Darunter fallen dann konkrete Diskussionen darüber, ob juristische Personen Kirchensteuern bezahlen müssen oder nicht (ZH: Jungfreisinnige sammeln für eine entsprechende Initiative). Die gegenseitige Abhängigkeit von Staat und Religion bedeutet für beide, dass sie sich zwar Unabhängigkeit gewähren, sich aber auch gegenseitig einem Dialog stellen müssen. Er findet heute hier statt und ich danke Ihnen dafür, dass Sie ihn organisiert haben.

— Moritz Leuenberger war von 1995 bis 2010 Mitglied des Schweizer Bundesrats und amtierte 2001 und 2006 als Bundespräsident.





Lea Parrò: Blinder Vertrauen

